NUO BIOPOLITIKOS IKI BIOFILOSOFIJOS

Audronė Žukauskaitė



Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Audronė Žukauskaitė

NUO BIOPOLITIKOS IKI BIOFILOSOFIJOS

mokslinė monografija



UDK 32.01
Žu-11

Apsvarstė ir rekomendavo išleisti
Lietuvos kultūros tyrimų instituto Mokslo taryba
(2016 m. rugsėjo 5 d., protokolas nr. MTP-7(16)).

Recenzavo:
Doc. dr. Naglis Kardelis (Vilniaus universitetas)
Prof. dr. Gintautas Mažeikis (Vytauto Didžiojo universitetas)
Prof. dr. Jay Daniel Mininger (Vytauto Didžiojo universitetas)



Lietuvos
mokslo
taryba

Tyrimą finansavo Lietuvos mokslo taryba (sutarties nr. MIP-105/2012)
Leidybą finansavo Lietuvos mokslo taryba (sutarties nr. LIP-043/2016)

Kalbos redaktorė Jurgita Girčienė
Anglų kalbos redaktorius S. E. Wilmer
Dizainas „Vario burnų"
Maketavo Marija Mlinkauskaitė

Viršelyje panaudotas Menashe Kadishman'o kūrinio „Shalechet" fragmentas.
Geležis, 1997–2001. Žydų muziejaus Berlyne kolekcija.

Išleido *kitos knygos*
kitosknygos.lt

Spausdino AB „Spauda"
spauda.com

Tiražas 1 000 egz.

ISBN 978-609-427-245-5

TURINYS

PRATARMĖ

Monografija parengta vykdant Lietuvos mokslo tarybos remtą projektą „Imanencijos etika šiuolaikinėje filosofijoje“ (sutarties nr. MIP-105/2012). Monografijos leidybą finansavo Lietuvos mokslo taryba (sutarties nr. LIP-043/2016).

Kai kurios knygos idėjos buvo suformuluotos straipsniuose: „Potentiality as a Life: Deleuze, Agamben, Beckett“, *Deleuze Studies*, vol. 6, no. 4, 2012, p. 628–637; „Nuo biopolitikos prie biofilosofijos: M. Foucault, G. Agambenas, G. Deleuze'as“, *Problemos*, nr. 84, 2013, p. 84–98; „Kas yra biopolitikos subjektas? Filosofija, humanizmas ir gyvūniškumas“, *Problemos*, nr. 86, 2014, p. 7–22; „Intensive Multiplicities in *A Thousand Plateaus*“, in *Understanding Deleuze, Understanding Modernism*, ed. by Paul Ardoin, S. E. Gontarski, and Laci Mattison. New York, London: Bloomsbury, 2014, p. 75–89; „Naujasis materializmas ir Gilles'io Deleuze'o filosofija“, *Athena: filosofijos studijos*, nr. 10, 2015, p. 94–111; „Deleuze and Beckett Towards Becoming-Imperceptible“, in *Deleuze and Beckett*, ed. by S. E. Wilmer and Audronė Žukauskaitė, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015, p. 60–77; „From Biopolitics to Biophilosophy, or the Vanishing Subject of Biopolitics“, in *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political and Performative Strategies*, ed. by S. E. Wilmer and Audronė Žukauskaitė, New York, London: Routledge, 2016, p. 74–91; „Immunity and Contagion as Two Modes of Biopolitics“, *Subjectivity* (įteikta spaudai). Monografijos rašymas persiklojo su rinktinės *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political and Performative Strategies* (ed. by S. E. Wilmer and Audronė Žukauskaitė, New York, London: Routledge, 2016) rengimu, todėl abi knygos dažnai viena su kita rezonuoja.

Tam tikros monografijoje aptariamos problemos bei skirtingi jų aspektai buvo pristatyti įvairiose tarptautinėse konferencijose, kurias būtų sunku šioje vietoje išvardyti. Būtent konferencijose įgyta

patirtis bei tarptautinis kontekstas suteikė pasitikėjimo tyrimo svarba ir pagrįstumu.

Norėčiau padėkoti Lietuvos mokslo tarybos ekspertams, leidusiems įgyvendinti tiek patį tyrimą, tiek jo rezultatų sklaidą. Atskirai noriu padėkoti knygos recenzentams – Nagliui Kardeliui, Gintautui Mažeikiui, Jay Daniel'iui Mininger'iui.

ĮVADAS

Biopolitikos sąvoka šiandien tampa viena svarbiausių šiuolaikinės filosofijos kategorijų. Biopolitika apima tokius skirtingus reiškinius kaip siekis apibrėžti žmogaus ir piliečio teises; nuolatinė terorizmo grėsmė ir saugumo reikalavimas; siekis stebėti ir kontroliuoti viešąsias erdves, komunikaciją bei privačius duomenis; bandymai kontroliuoti kūnų, populiacijų ir bendruomenių biologinę dimensiją; Žmogaus genomo projektas, genetinės manipuliacijos ir organų transplantacija. Tad bendrai biopolitiką galime apibrėžti kaip tarpdalykinę kritinę teoriją, kuri ribojasi su politika, teise ir biomokslais – medicina, biologija ir genetika. Biopolitika apima politikos ir gyvybės lauką, kuriame politinė galia stengiasi gyvybę pajungti, o gyvybinė jėga neišvengiamai priešinasi politinei galiai. Taigi biopolitika apima platų teorinių klausimų spektrą, kuris prasideda nuo Aristotelio suformuluotos perskyros tarp *zōē* (nuoga gyvybė) bei *bios* (politinė egzistencija) ir baigiasi klausimais, kurie keliami posthumanizmo, vitalistinio materializmo, feminizmo teorijose, gyvūnų teisių ir aplinkos apsaugos diskursuose.

Pastaraisiais metais pasirodė keletas svarbių leidinių, kuriuose biopolitikos sampratos yra naujai interpretuojamos ir aktualizuojamos. 2013 metais buvo išleista Timothy Campbell'o ir Adam'o Sitze sudaryta *Biopolitikos tekstų rinktinė*, į kurią sudarytojai įtraukė svarbiausius biopolitikos teorijos tekstus: čia pristatomos Michel'io Foucault, Hannah Arendt, Giorgio Agamben'o, Achille'o Mbembe, Michael'io Hardt'o ir Antonio Negri, Roberto Esposito, Gilles'io Deleuze'o ir kitų mąstytojų tekstų ištraukos. Taigi biopolitikos teorijos pirmą kartą buvo sugretintos, susistemintos ir aptartos kaip nauja žinojimo paradigma. Žinoma, biopolitikos teorijos sisteminimo pastangų būta ir anksčiau: 2008 metais pasirodė į anglų kalbą išversta Roberto Esposito knyga *Bios: biopolitika ir filosofija*, kurioje autorius

apžvelgia politikos ir gyvybės sampyną biologijos ir politinės teorijos moksluose, aptaria biopolitikos sampratos raidą šiuolaikinėje filosofijoje ir galiausiai suformuluoja savo originalią biopolitikos koncepciją. Panašias problemas analizuoja ir Thomas'as Lemke knygoje *Biopolitikos įvadas* (2011), kurioje biopolitikos teorijas aptaria klasikinės politinės teorijos kontekste. Kitose naujai pasirodžiusiose knygose biopolitika aptariama tam tikruose specifiniuose kontekstuose: pavyzdžiui, Patricia'os Ticineto Clough ir Craig'o Willse'o sudarytoje knygoje *Anapus biopolitikos: esė apie gyvybės ir mirties valdymą* (2011) biopolitinė galia analizuojama remiantis socialiniais klasės, rasės ir lyties kontekstais. Čia atkreipiamas dėmesys į tokius fenomenus kaip rasizmas, migracija ar populiacijų kontrolė. Beatriz da Costa ir Kavita'os Philip sudarytoje knygoje *Taktinė biopolitika: menas, aktyvizmas ir technomokslai* (2008) tyrinėjamos biotechnologinės ir biomeninės pasipriešinimo strategijos. Skirtingai nuo čia aptartų biopolitikos tyrinėjimų, knygoje *Nuo biopolitikos iki biofilosofijos* bus siekiama aptarti filosofines biopolitikos susidarymo sąlygas ir naujos filosofinės paradigmos – biofilosofijos – atsiradimo prielaidas.

Labai apibendrintai biopolitiką galime nusakyti kaip gyvybės ir politikos sankirtos lauką. Nors sąvokos *bios* ir *zōē* pasirodo jau antikos filosofijoje, visgi žmogaus gyvybė ar gyvybė kaip tokia antikoje dar nėra laikoma problema. Biopolitika yra dabartinis reiškinys, kurį Foucault sieja su kapitalizmo pradžia bei būtinybe kurti ir išsaugoti gyvąją darbo jėgą. Kitas argumentas, susiejantis biopolitikos teoriją su dabarties kontekstu, yra biologijos, medicinos ir kitų mokslų atradimai, kurie verčia naujai persvarstyti tiek pačią gyvybės sampratą, tiek žmogaus kūną. Genų inžinerija, Žmogaus genomo projektas, donorų organų ir kaulų čiulpų transplantacijos verčia performuluoti kūno, kuris suvokiamas ne kaip individualus ir baigtinis, bet kaip transformuojamas ir rūšinis, sampratą. Tai, jog žmogaus kūne gali sugyventi skirtingų donorų organai, arba tai, jog vieno žmogaus organai gali tęsti gyvenimą kelių skirtingų žmonių

kūnuose, leidžia manyti, kad kūnas yra ne tapatybės, bet skirtumo ir daugialypumo vieta. Biotechnologijos leidžia persvarstyti ne tik kūno fizines, bet ir laikines ribas: biomediciniai gyvybės pradžios ir pabaigos parametrai nuolat tampa teorinių svarstymų ir politinių sprendimų lauku. Jau pats faktas, kad gyvybės pradžios ir pabaigos klausimai yra nuolat įtraukiami į politikų dienotvarkes, parodo, koks glaudus yra politikos ir gyvybės santykis. Kita vertus, tiek biotechnologijų įsigalėjimas, tiek įvairios biomeno praktikos įrodo, kad gyvybė yra ne natūralus ir savaiminis, bet kuriamas ir perkuriamas reiškinys.

Nors dažnai teigiama, jog biopolitikos sąvoką pirmasis suformulavo Foucault, Esposito atskleidžia, kad biopolitikos sąvoka imta vartoti dar dvidešimtojo amžiaus pradžioje įvairių organicistinės politinės teorijos atstovų. Esposito nurodo kelis teorinius veikalus, kuriuose organizmo ir valstybės plotmės susiejamos glaudžiu ryšiu: tai Karl'o Binding'o *Apie valstybių atsiradimą ir gyvenimą* (1920), Eberhard'o Dennert'o *Valstybė kaip gyvas organizmas* (1920) ir Edward'o Hahn'o *Valstybė kaip gyva būtybė* (1926). Visuose šiuose veikaluose valstybės organizavimas aptariamas pasitelkiant organicistines ir vitalistines gyvo kūno kategorijas. Tačiau būtent švedų politikos teoretikas Rudolph'as Kjellén'as pirmasis pavartojo *biopolitikos* sąvoką veikale *Politinės sistemos apmatai* (1920): „Ši įtampa, būdinga pačiai gyvybės sampratai..., pastūmėjo mane įvardyti šią discipliną *biopolitikos* terminu – pagal analogiją su gyvybės mokslais, tiksliau, biologija. (...) Taip ją įvardijus, atskleidžiama, jog visuomenė yra priklausoma nuo gyvybės dėsnių, o tai lemia, kad valstybė tampa [visuomenės ir gyvybės dėsnių] arbitru arba bent jau mediatoriumi" (Kjellén 1920: 3–4). Kitaip tariant, užuot įtvirtinęs klasikinę valstybės, kaip politinio darinio, pagrįsto teise ir politine sutartimi, sampratą, Kjellén'as valstybę suvokia kaip save reguliuojantį organizmą.

Dar vienas svarbus biopolitikos teorijos faktorius – biologijos mokslas. Čia verta paminėti Jacob'o von Uexküll'io veikalą *Valstybės biologija: valstybės anatomija, fiziologija ir patologija* (1920). Čia,

panašiai kaip ir Kjellén'o knygoje, valstybė suvokiama kaip harmoningas organizmas, kurio organai turi paklusti kūno funcijoms. Tačiau šį veikalą išskiria ypatingas dėmesys kūno funkcijų patologijai, kuri turi būti valingai įveikta ir ištaisyta. Šiuo požiūriu Uexküll'io tekstas jau prognozuoja nacių tautos išsigimimo teorijas, kurios išsiskleis po gero dešimtmečio. Pavyzdžiui, knygoje kalbama, jog valstybės kūne gyvena „parazitai", kurie minta kūno syvais ir gyvena kitų piliečių sąskaita. Uexküll'io veikalas baigiamas išvada, jog būtina suburti valstybės gydytojus, kurie valstybės kūną išvalytų nuo parazitų ir taip apsaugotų jo sveikatą. Šią išvadą patvirtino dar viena svarbi knyga – Morley Roberts'o *Biopolitika: esė apie socialinio ir somatinio organizmo fiziologiją, patologiją ir politiką* (1938). Šioje knygoje politinis gyvenimas aprašomas vartojant fiziologinės patologijos terminus ir pirmą kartą gynybinis valstybės aparatas palyginamas su organizmo imunine sistema.

Vėliau, septintajame dešimtmetyje, biopolitikos tema atgimsta Prancūzijoje, kai 1960 metais pasirodo Aroon'o Starobinski knyga *Biopolitika: esė apie žmonijos istorijos ir civilizacijų interpretaciją*. Šia knyga tarsi bandoma atsiriboti nuo tų kontekstų, kuriuos per šį laiko tarpą atvėrė nacių vykdoma išnaikinimo biopolitika. Starobinski teigia, kad biopolitika reiškia siekį paaiškinti civilizacijų istoriją, pasitelkiant ląstelių gyvybinius dėsnius. Priešingai nei anksčiau aptartų biopolitikos teorijų grupė, kur biopolitika buvo apibrėžiama organicistinėmis ir vitalistinėmis kategorijomis, Starobinski knyga *biopolitikos* terminą ištirpdo tradicinio humanizmo migloje. Panašų antropologinį neapibrėžtumą išreiškia ir 1969 metais išleista Edgar'o Morin'o knyga *Įvadas į žmogaus politiką*, kurioje biopolitika suvokiama kaip žmogiškosios rūšies ontopolitika. Biopolitikos tema panašiu metu atgimsta ir anglosaksų kraštuose, kur pradedamas leisti žurnalas *Politika ir gyvybės mokslai* ir knygų serija *Biopolitikos tyrimai*.

Ši trumpa biopolitikos sąvokos apžvalga parodo, kad biopolitikos sąvoka jau buvo vartojama politinės teorijos, geopolitikos,

idėjų istorijos ir lyginamosios biologijos kontekstuose. Tačiau būtent Foucault suteikė šiai sąvokai svarų filosofinį turinį. Pirmą kartą Foucault biopolitikos sąvoką pavartoja *Seksualumo istorijos* pirmajame tome (*Valia žinoti*, 1976), o išsamiau aptaria 1975–1979 metais Prancūzijos kolegijoje (*Collège de France*) skaitytose paskaitose. Nors Foucault neabejotinai buvo veikiamas pirmtakų, savo biopolitikos sampratą jis konstruoja sąmoningai nuo jų atsiribodamas. Labiausiai Foucault tekstuose juntama ne politinės teorijos, bet Nietzsche genealogijos įtaka (Esposito 2008: 24). Iki šiol visos politinės teorijos rėmėsi individų ir suverenios galios priešprieša; Foucault pradeda naują galios aiškinimo tradiciją, pagal kurią galia imanentiškai egzistuoja individų kūnuose. Vadinasi, galios manipuliacijos nukreipiamos ne į politines institucijas, bet į biologinę žmogaus kūno dimensiją. Foucault teigia, kad jau nuo septynioliktojo amžiaus galia vystosi dviem kryptimis: disciplininė galia siekia reguliuoti paskirą individą, o biopolitika veikia masiniu lygmeniu, kitaip tariant, ji siekia reguliuoti žmogų kaip rūšį. Šis galios perorganizavimas lemia, jog galia imama suvokti ne kaip galia atimti gyvybę, kaip ji buvo suprantama suvereno valdomose visuomenėse, bet kaip galia leisti arba priversti gyventi.

Kitaip tariant, galia žudyti pakeičiama galia priversti gyventi, dauginti gyvybę, pajungti ją kontrolei ir reguliavimui. Pasikeičia ir pats galios pobūdis: kaip jau buvo minėta, galia nėra išorinė ir transcendentinė, bet imanentiška gyvo kūno atžvilgiu. Būtent todėl galia yra įdiegiama ne per teisę ir įstatymus, kaip suvereno valdomose visuomenėse, bet per normas, kurios yra prisiimamos pačių individų. Tad jei suvereno valdomose visuomenėse įstatymų galia veikdavo per tam tikras valstybės institucijas, normos galia yra įdiegiama per tai, ką Foucault vadina galios dispozityvais. Dispozityvo samprata yra originalus Foucault konceptas, kuris vėliau buvo aiškinamas ir interpretuojamas Gilles'io Deleuze'o (2006a) ir Giorgio Agamben'o (2009) darbuose. Kaip teigia Foucault, dispozityvas yra heterogeniškų elementų ansamblis, apimantis institucijas,

architektūros formas, reguliuojančias nuostatas, administracines priemones ir įstatymus. Dispozityvui taip pat būdinga tai, kad jis nuolat keičiasi ir lyg tinklas prisitaiko prie kintančių galios poreikių. Kaip teigia Foucault, „nėra taip, kad įstatymas dingsta užkulisiuose, arba kad teisingumo institucijos būtų linkusios išnykti, bet veikiau įstatymas ima vis labiau veikti kaip norma, o juridinės institucijos yra vis labiau inkorporuojamos į (medicininių, administracinių ir kitų) dispozityvų kontinuumą, kurie atlieka reguliavimo funkciją" (Foucault 1998: 144). Kitaip tariant, Foucault performulavo tradicinę galios sampratą, kuri remiasi suvereno ir valdomų individų priešprieša, į galios dispozityvą, kuris per normas ir jas reguliuojančią praktiką tiesiogiai įsismelkia į individų kūnus.

Foucault įdiegtą disciplininės galios ir biopolitikos perskyrą naujai interpretuoja Gilles'is Deleuze'as, kuris teigia, jog dvi minėtos galios formos – disciplina ir biopolitika – transformuojasi į kontrolės visuomenę. Savo trumpame tekste *Prierašas apie kontrolės visuomenę* (2012) Deleuze'as teigia, jog galios modeliai vis labiau „liberalėja", todėl visiškai pasikeičia pats galios įdiegimo pobūdis: disciplinos visuomenėse galia buvo siejama su išorine prievarta ir uždarymo institucijomis (barakas, ligoninė, kalėjimas); kontrolės visuomenėje galia yra lanksti ir nuolat kintanti sistema, kurią individai yra linkę savanoriškai prisiimti. Disciplina buvo ilgalaikė, tačiau netolydi ir apribota konkrečios uždarymo vietos; kontrolė, priešingai, yra trumpalaikė, tačiau ji yra visa apimanti ir nuolat besikeičianti; kontrolės moduliacijos lengvai prisitaiko prie nuolat kintančių aplinkybių. Deleuze'as pastebi, jog kiekvieną visuomenės tipą atitinka tam tikras mašinos tipas: „paprastas ir dinamines mašinas atitinka suvereno valdomos visuomenės, energija varomas mašinas – disciplinos visuomenės, kibernetines mašinas ar kompiuterius – kontrolės visuomenės" (Deleuze 2012: 269). Toks palyginimas nėra atsitiktinis, nes Deleuze'as kiekvieną visuomenės tipą suvokia kaip tam tikrą mašiną arba aparatą. Šiuo požiūriu Deleuze'as toliau išplėtoja Foucault pasiūlytą dispozityvo sąvoką, kurią suvokia

kaip priešpriešą tarp valstybės aparato ir jai besipriešinančios karo mašinos. Kitaip tariant, Deleuze'o mąstymo gijos vystosi paraleliai Foucault kuriamai galios mikroanalizei: Foucault aptartą galios dispozityvą atitinka Deleuze'o suformuluotos mašinos ir užgrobimo aparato sampratos, o Foucault galios paradigmą Deleuze'as įvardija *geismo* terminu. Būtent geismo sąvoka paaiškina, kaip subjektas yra pajungiamas galiai: geismas geidžia ne tik išsilaisvinti, bet kartu yra ir galios geismas. Foucault ir Deleuze'o pokalbyje *Intelektualai ir galia* (Foucault 1980b) atsiskleidžia bendra abiejų filosofų nuostata galios atžvilgiu: galia visuomet siekia totalizuoti, unifikuoti ir pajungti, o intelektualo ir jo kuriamos teorijos misija yra dauginti skirtumus ir išrasti pasipriešinimo erdves.

Foucault suformuluota biopolitikos samprata turėjo įtakos ne tik Deleuze'o filosofijai, bet veikė ir formavo daugelį šiuolaikinės filosofijos ir politinės teorijos autorių. Foucault idėjų įtaką galima įžvelgti net kelioms filosofijos kryptims: šioje monografijoje jos sąlygiškai vadinamos politine teologija, politine ekonomija ir vitalistiniu materializmu. Pirmąją kryptį, kurią inspiravo Foucault teiginiai apie valstybės funkcijas bei valstybės vykdomą rasizmą, reprezentuoja Giorgio Agamben'o (1998; 2000; 2005), Achille'o Mbembe (2003), Judith Butler ir Athena'os Athanasiou (2013) darbai. Susiejęs Foucault valstybės kritiką su dabartiniais reiškiniais, pavyzdžiui, kova prieš terorizmą ir nuolatiniu saugumo reikalavimu, Agamben'as teigia, jog biopolitinė atskirtis veikia ne tik totalitarinėse valstybėse, bet ir vadinamosios liberaliosios demokratijos visuomenėse. Žmogaus biologinė egzistencija, kurią žymi graikų kalbos sąvoka *zōē* (nuoga gyvybė), yra atskiriama nuo jo politinės egzistencijos (*bios*). Pati ši biologinės ir politinės žmogaus egzistencijos perskyra tampa politinių manipuliacijų objektu: būtent politinė galia imasi spręsti, kuri gyvybė yra verta gyventi. Šis žmogaus biologinės egzistencijos konceptualizavimas įgalina ne tik gyvybės saugojimą, bet ir gyvybės naikinimą iki tol neregėtu mastu. Svarbiausia čia yra tai, kad nuogos gyvybės sritis palaipsniui ima sutapti su politikos

sritimi, o valstybė įgyja neribotą galią kontroliuoti biologinę gyvų būtybių egzistenciją: galios manipuliacijų centre atsiduria ne politiniai subjektai, bet žmogus kaip gyva būtybė.

Agamben'o knygose pasikartoja tas pats „konceptualus personažas" – tai *homo sacer*, gyva būtybė, kurios gyvybė nėra verta gyventi. Agamben'o teigimu, *homo sacer* figūrų produkavimas yra glaudžiai susijęs su valstybės kaip totalitarinės galios institucijos veikla. Būtent valstybė turi teisę skelbti išimties būklę ir suspenduoti įprastinę jurisdikciją, kuri normaliomis sąlygomis turėtų apginti „nuogą gyvybę". Šiuo požiūriu Agamben'as seka Arendt mintimis, išdėstytomis 1951 metais išleistoje knygoje *Totalitarizmo ištakos*. Arendt knyga, kuri pasirodė praėjus vos keleriems metams po *Visuotinės žmogaus teisių deklaracijos* paskelbimo, kalba būtent apie tai, kad jokia deklaracija negali užtikrinti bent elementarių teisių tiems žmonėms, kurie po Antrojo pasaulinio karo turėjo palikti savo valstybes ir neteko piliečio statuso. Arendt atskleidžia žmogaus teisių paradoksą: žmogaus teisės, kurios buvo sukurtos apsaugoti pabėgėlių, prieglobsčio prašytojų ir žmonių be pilietybės teises, tampa beprasmės būtent tuo momentu, kai žmogus praranda savo kaip piliečio statusą ir tampa tik „gyva būtybe". Kaip teigia Timothy Campbell'as ir Adam'as Sitze, „būtent tas subjektas, kuriam žmogaus teisės *turėjo* būti taikomos, t. y. abstraktus ir nuogas žmogus, apibrėžiamas tik pamatinės egzistencinės duoties, buvo tas subjektas, kuriam žmogaus teisės *nebuvo* ir *negalėjo* būti taikomos. Bendruomenė tų, kurie nepriklausė jokiai kitai bendruomenei, išskyrus žmoniją, ir kurie iš principo ir turėjo naudotis žmogaus teisėmis, paradoksaliu būdu buvo nuo jų atriboti" (Campbell, Sitze 2013: 24). Agamben'as perima šią Arendt suformuluotą tautinės valstybės kritiką ir ją išplėtoja tekste *Mes pabėgėliai* (1995) ir knygoje *Priemonės be tikslo: pastabos apie politiką* (2000). Filosofas atskleidžia, jog pati žmogaus teisių koncepcija iš esmės yra biopolitinė, nes būtent gimties (*nascita*) faktas užtikrina priklausymą tam tikrai tautai (*nation*) bei galimybę naudotis pilietybės teikiamomis privilegijomis.

Foucault ir Agamben'o biopolitikos sampratas išplėtoja Achille'as Mbembe, kuris biopolitinį sprendimą, kuri gyvybė yra verta gyventi, o kuri – mirti, vadina nekropolitika. Aptardamas Foucault iškeltą rasizmo klausimą, Mbembe teigia, jog „suvereni galia reiškia gebėjimą apibrėžti, kuris žmogus turi vertę, o kuris ne, kuriuo galima *disponuoti*, o kuriuo ne" (Mbembe 2003: 27). Agamben'as paradigminiu biopolitinės galios modeliu laiko koncentracijos stovyklą: tai yra išimties zona, kurioje veikia išimties būklės įteisintas beteisiškumas. Mbembe analizuoja kolonializmo sukurtas išimties zonas, pavyzdžiui, vergų plantacijas, kuriose galioja ta pati beteisiškumo būklė, arba, vėlyvosios modernybės kontekste, okupuotas teritorijas, pavyzdžiui, Palestiną, kurioje, paskelbus karinės parengties būklę, įteisinamas beprecedentis etninis valymas. Mbembe teigia, jog kolonialistinės okupacijos sąlygomis sukuriamas naujas galios dispozityvas, kuriame veikia disciplininė, biopolitinė ir nekropolitinė galia.

Šis heterogeniškų galios formų dispozityvas minimas ir Judith Butler bei Athena'os Athanasiou knygoje *Nusavinimas: performatyvumas politinėje plotmėje* (2013). Kaip teigia Athanasiou, „nusavinimo samprata parodo, kaip žmogiškieji kūnai tampa materializuojami ir dematerializuojami per vergijos, kolonializmo, apartheido, kapitalistinio susvetimėjimo, migracijos ir prieglobsčio suteikimo politikos, postkolonijinio liberalaus multikultūrizmo, lyties ir seksualumo normatyvumo, saugumą įdiegiančio valdymo ir humanitarinio proto istorijas" (Butler, Athanasiou 2013: 10). Nusavinimo ir pasisavinimo praktika aprėpia platų biopolitinių manipuliacijų spektrą, kuris apima kūniškos disciplinos, paternalistinės kontrolės, teritorijos nusavinimo, nupilietinimo funkcijas. Kaip teigia Athanasiou, „šiame kontekste „nusavinimo" samprata pasiūlo kalbą, kuria galima išreikšti bevietiškumo, okupacijos, namų ir socialinių ryšių išardymo, raginimo prisiimti „autentiškas" tapatybes, humanitarinio viktimizavimo, užmaršties ir kovos dėl savideterminacijos patirtis" (Butler, Athanasiou 2013: 11). *Nusavinimas* šioje knygoje

apibrėžiamas kaip šiuolaikinis dispozityvas, kuris atskiria tai, kas sava ir svetima, bei tai, ką dar galima pasisavinti, o ką galima tiesiog išstumti į visuomenės paraštes.

Agamben'o, Mbembe, Butler ir Athanasiou tekstai biopolitiką analizuoja kaip negatyvią galią, kuri pajungia savo kontrolei individą ir populiaciją. Jų tekstai atskleidžia, jog biopolitiniai galios dispozityvai gali replikuotis ir vėl iš naujo atgimti vis kitame socialiniame kontekste. Tokį biopolitinio dispozityvo institucinį tvarumą Carl'as Schmitt'as (1985) aiškina tuo, kad politinė galia reprezentuoja sekuliarizuotą teologinės galios versiją. Būtent dėl šios priežasties politinės galios struktūros yra suvokiamos kaip transcendentinė ir neišvengiama prievarta. Taigi tokios biopolitikos interpretacijos, kurios biopolitiką kildina iš teologinės galios ir grindžia ją tam tikru neišvengiamu istoriniu determinizmu, čia sąlygiškai priskiriamos politinės teologijos tendencijai. Politinės teologijos prielaidomis besiremiantys teoretikai koncentruojasi tik į negatyvias biopolitikos pasekmes, tačiau nesvarsto jokių realių biopolitikos alternatyvų. Kaip teigia Antonio Negri, „šios interpretacijos pasiūlo tokį biopolitikos suvokimą, kuris sukuria neaiškią, pavojingą, netgi destruktyvią magmą, tendenciją, kuri labiau kreipia į tanatopolitiką, nei į tikrą politinį gyvybės teigimą" (Negri 2008: 15). Hardt'as ir Negri taip pat kritikuoja Agamben'ą dėl to, kad jis neieško pozityvių alternatyvų, kurias būtų galima sieti su naujomis politinio subjektyvumo ir pasipriešinimo formomis. Jų manymu, politinės teologijos stiliaus teorijos gali pasipriešinti biopolitikai tik tuomet, kai galia suspenduojama tam tikros neveiksnumo ar impotencialumo būklės.

Šiai negatyviajai biopolitikos sampratai Hardt'as ir Negri priešpriešina teigiančiąją, pozityviąją biopolitikos interpretaciją, kur pasipriešinimas biopolitinei galiai siejamas su produkavimu ir nauju politiniu subjektyvumu. Bendrai parašytose knygose *Imperija* (2000), *Daugybė: karas ir demokratija imperijos amžiuje* (2004) bei *Bendrija* (2009) Hardt'as ir Negri siekia sukurti tokią biopolitikos teoriją, kurioje *bios*, arba politinė gyvybės egzistencija, yra siejama

su gebėjimu produkuoti ir gyvąja darbo jėga. Kitaip tariant, subjektyvumo produkavimas čia suprantamas kaip subjektyvumas, kuris produkuoja. Taigi Hardt'as ir Negri kartu su Paolo Virno ir Maurizio Lazzarato reprezentuoja antrąją – politinės ekonomijos – tendenciją, kur pasipriešinimas siejamas su produkavimu ir naujomis darbo formomis. Neatsitiktinai biopolitika randasi būtent tuomet, kai ima formuotis kapitalistiniai santykiai – biopolitikos „gyvybinis" interesas yra gyva darbo jėga ir jos kontrolė. Norėdami atskirti negatyviąją biopolitikos sampratą, kurią apibrėžė Foucault ir Agamben'as, nuo teigiančiosios biopolitikos sampratos, Hardt'as ir Negri siūlo skirti biogalią ir biopolitiką, nors Foucault šias sąvokas vartojo sinonimiškai. Biogalia – tai transcendentinė, suvereni galia, kuri primeta visuomenei savo tvarką; biopolitika žymi pačios gyvybės galią pasipriešinti ir kurti alternatyvias subjektyvumo formas. Todėl biopolitiką Hardt'as ir Negri pirmiausia supranta kaip biopolitinį produkavimą, kuris kuria socialinius santykius ir naujas subjektyvumo formas. Hardt'as ir Negri tiki, jog biopolitinis produkavimas plačiąja prasme, apimantis ne tik darbo santykius, bet ir komunikacijos tinklų, afektų, diskursų ir gyvenimo formų kūrimą, sukuria kitokios prigimties galią, kuri gali pasipriešinti biogalios spaudimui. Kitaip tariant, biogalia ir biopolitika yra skirtingos prigimties galios, todėl negali būti redukuojamos viena į kitą. Hardt'as ir Negri biogalios ir biopolitikos antinomiją sieja su Spinozos perskyra tarp *potestas* ir *potentia*: *potestas* yra prievartinė, išorinė galia, kuri mus spaudžia iš viršaus, o *potentia* yra paties daikto ar būtybės potencialumas, kuris gali pasireikšti darbu ar bet kuria kita kūrybine veikla. Biogalios, arba *potestas*, veikimą įkūnija imperija, kurią galime interpretuoti kaip naują valdymo formą, o biopolitinį potencialumą atskleidžia naujas politinis subjektas – daugybė (*the multitude*), kuri priešinasi galios spaudimui. Tačiau čia galime pastebėti, jog Spinozos *potestas* ir *potentia* nurodo dvi antinomiškas galios pasireiškimo formas; vadinasi, imperija ir daugybė nėra visiškai priešingos viena kitai, o greičiau yra dvi to paties kapitalistinio dispozityvo pusės.

Savotišku tarpininku tarp negatyviųjų ir pozityviųjų biopolitikos teorijų yra Roberto Esposito biopolitikos samprata, kurioje biopolitika aiškinama per imuniteto (*immunitas*) ir bendruomeniškumo (*communitas*) santykį. Agamben'as biopolitinės galios veikimo modelį aiškina kaip galimybę skelbti išimties zonas ir išimties būkles; Esposito šią biopolitinę įstatymo ir gyvybės sampyną vadina imunizacijos paradigma. *Imuniteto* sąvoka susieja biomedicinos ir teisės plotmes: biomedicinos sferoje *imuniteto* sąvoka reiškia gyvo organizmo natūralų ar įgytą atsparumą susidūrus su liga; juridinėje-politinėje kalboje *imunitetas* reiškia laikiną ar galutinį subjekto atleidimą nuo tam tikrų pareigų ar atsakomybių, kurias kitomis aplinkybėmis jis turėtų turėti kitų atžvilgiu. Tad imunizacijos paradigmoje neatskiriamai susipina gyvybė ir įstatymas, gyva būtybė ir politika. Tačiau, skirtingai nei Agamben'as, kuris biopolitiką vertina kaip negatyvią ir gyvybę pajungiančią galią, Esposito mano, jog biopolitika yra būdas apsaugoti ir išlaikyti gyvybės gyvybingumą. Tad Esposito knygoje *Bios: biopolitika ir filosofija* (2008) dominuoja gynybinių imuninių-politinių reakcijų analizė, o kitose knygose, pavyzdžiui, *Immunitas: gyvybės saugojimas ir neigimas* (2011) bei *Trečiasis asmuo: gyvybės politika ir beasmeniškumo filosofija* (2012), aptariamos bendruomeniškumo ir politinio santykio su kitu galimybės. Šiuo požiūriu tiek Hardt'as ir Negri, tiek Esposito teigiančiąją biopolitikos sampratą sieja su nauju kolektyviniu politiniu subjektu.

Visgi ar kalbėtume apie negatyviąją, ar apie pozityviąją, t. y. teigiančiąją, biopolitikos sampratą, svarbiausias išlieka pasipriešinimo klausimas. Tačiau kas gali pasipriešinti galiai? Deleuze'as, knygoje *Foucault* (2006d) skaitydamas *Seksualumo istorijos* pirmąją dalį *Valia žinoti*, pateikia stulbinantį atsakymą: būtent tuomet, kai biopolitinė galia užgrobia gyvybę kaip savo objektą, pati gyvybė atsisuka prieš sistemą, kuri buvo sukurta jai kontroliuoti, ir ima kurti pasipriešinimo strategijas. Taigi būtent tuomet, kai galia tampa biogalia, kuri siekia paversti gyvybę politinių manipuliacijų objektu, jai

pasipriešina gyvybės galia, gyvybė, suprasta kaip vitališka ir aktyvi jėga. Kaip teigia Deleuze'as, „kai galia tampa biogalia, pasipriešinimas galiai tampa gyvybės galia, vitališka jėga, kuri negali išsitekti žmogiškosios rūšies, aplinkos ar tam tikros diagramos ribose. Ar ta jėga, kuri ateina iš išorės, nėra tam tikra gyvybės idėja, tam tikras vitalizmas, kai Foucault mintis pasiekia aukščiausią tašką? Ar gyvybė nėra šis gebėjimas pasipriešinti galiai?" (Deleuze 2006d: 77). Tačiau svarbu pabrėžti, jog šis gyvybės pasipriešinimas tampa įmanomas ne vėl sugrįžtant prie klasikinės žmogaus sampratos ir mums taip įprasto humanizmo, bet, priešingai, jo atsisakant. Iš esmės tai jau numatė Nietzsche sukurdamas antžmogio sampratą: gyvybės jėgos turi išsivaduoti iš antropomorfinių formų, kurios iš esmės reiškia gyvybės įkalinimą žmoguje, ir atsiverti tam, kas nežmogiška. Tik peržengdama tai, kas „žmogiška tik žmogiška", gyvybės galia gali pasipriešinti galios paradigmai.

Ši gyvybės kaip nežmogiškos, materialios jėgos samprata sietina su trečiąja biopolitikos teorijų tendencija – vitalistiniu materializmu. Priešingai nei klasikinė filosofija, kurioje teigiamas sielos ir kūno, idėjų ir materijos dualizmas, vitalistiniame materializme gyvybė ir vitališkumas laikomi imanentinėmis pačios materijos savybėmis. Vitalistiniame materializme gyvybė suvokiama kaip daugialypis asambliažas, kuriame susisieja tai, kas žmogiška ir nežmogiška, organiška ir neorganiška. Šiuo požiūriu vitalistinio materializmo filosofija sutampa su posthumanizmo filosofija. Posthumanizmo filosofiją galėtume laikyti savotišku atsaku biopolitinėms teorijoms: kai biopolitinė galia nusitaiko į žmogiškąją gyvybę kaip į savo objektą, posthumanizmas imasi konceptualizuoti gyvybę kaip tokią ir panaikina perskyras tarp to, kas žmogiška ir nežmogiška, taip sutrikdydamas pašalinimo logiką. Šiame kontekste ypač svarbi tampa Deleuze'o filosofija, analizuojanti gyvybę kaip neantropocentrinę, nesubjektyvią, neorganinę materialią jėgą. Deleuze'o idėjas plėtoja ir Esposito, tačiau jis akcentuoja ne tiek humanizmo, kiek personalizmo filosofijos atmetimą: jo teigimu, biopolitinės manipuliacijos

įsigali ne dėl to, kad buvo nepaisoma asmens teisių, bet būtent dėl pačios asmens sampratos teorinės formuluotės. Kai remiantis politiniu dispozityvu mėginama apibrėžti, kas laikoma viešu ir privačiu gyvenimu, kas yra asmuo, o kas – gyvybė, kuri nėra verta gyventi, politinė pašalinimo ir įtraukimo mašina paleidžiama veikti ir niekuomet nesustabdoma. Būtent dėl šios priežasties Esposito imasi kurti beasmeniškumo filosofiją, kurią konstruoja remdamasis Deleuze'o neantropocentrinės ir nesubjektinės gyvybės samprata bei Gilbert'o Simondon'o individuacijos idėja. Remiantis šiomis įžvalgomis, posthumanizmo filosofijoje atsisakoma klasikinės subjekto sampratos ir teigiama materiali visų – žmogiškų ir nežmogiškų, organinių ir neorganinių – esinių sąsaja (Wolfe 2009; Braidotti 2013).

Posthumanizmo filosofija vystosi keliomis kryptimis. Pirmoji kryptis – tai sau tapataus, imuniteto apsaugoto kūno disartikuliacija, atverianti kūno heterogeniškumą, hibridiškumą bei jo sąveiką su technologiniais suplementais. Maurice'as Merleau-Ponty buvo pirmasis, kuris kvestionavo kūno tapatybės ribas ir sukūrė tokią kūniškumo sampratą, kurioje tapatybė ir skirtumas, vidus ir išorė, subjektyvumas ir kitybė sąveikauja kaip dvi to paties lapo pusės. Merleau-Ponty atvertas įžvalgas plėtoja Jean'as-Luc'as Nancy knygose *Corpus* (2008; 2013) ir Jacques'as Derrida, aptardamas Nancy idėjas savo knygoje *Prisilietimas – Jean-Luc Nancy* (2005). Būtent *corpus* sąvoka leidžia apmąstyti kūną ne tik kaip subjektyvų – mano ar tavo – kūną, bet ir kaip kitos rūšies, pavyzdžiui, gyvūno, arba netgi kaip nežmogišką – negyvėlio – kūną. Nancy ir Derrida siekia ištraukti kūną iš fenomenologinio suvokimo bei reikšmių konteksto ir pervesti jį į erdvės ir gretimumo kategorijas. Šiuo požiūriu Nancy ir Derrida atliekama kūno dekonstrukcija yra artima Deleuze'o ir Guattari kūno be organų sampratai, kurią jie išsamiai išplėtoja knygoje *Tūkstantis plokštikalnių* (2004b). Kūnas be organų yra toks kūnas, kuris neturi nei vientisumo, nei vidujybės, – tai heterogeniškas asambliažas, kurį nusako jo funkcionavimo intensyvumas. Deleuze'o ir Guattari kūno be organų samprata yra nukreipta prieš tris

svarbiausias prielaidas, kuriomis remiantis iš mūsų kūnų padaromi subjektai: tai organizmas kaip organizacijos principas, signifikacija kaip reikšmių sistema ir subjektyvacija. Šiai trinarei pajungimo sistemai Deleuze'as ir Guattari priešpriešina disartikuliaciją, eksperimentavimą ir desubjektyvavimą. Kūno disartikuliacijos tendenciją toliau plėtoja feministinės filosofijos atstovės: Donna Haraway (1991; 1997), Rosi Braidotti (2002; 2006a; 2006b) ir Elizabeth Grosz (2002; 2005; 2011). Jų kuriamos feministinės pasipriešinimo strategijos remiasi prielaida, jog kūnai yra ne prigimtiniai ir natūralūs reiškiniai, bet sukonstruojami ir hibridiniai asambliažai.

Antroji posthumanizmo filosofijos kryptis – tai vadinamasis „gyvūno klausimas", parodantis, jog biopolitikos režime manipuliuojama ne tik žmogiškais, bet ir nežmogiškais, t. y. gyvūniškais, kūnais. „Gyvūno klausimą" savo darbuose analizuoja Agamben'as (2004), Derrida (2008; 2009; 2011), Deleuze'as ir Guattari (2004b), Cary Wolfe'as (2003; 2009; 2013), Rosi Braidotti (2006; 2013), Donna Haraway (2007). „Gyvūno klausimas" dažnai persikloja, nors ir nesutampa, su gyvūnų teisių diskursu. Pagrindinis nesutarimų objektas čia yra pati teisių sąvoka: filosofinėje tradicijoje yra įsitvirtinusi tokia teisių samprata, pagal kurią teisių subjektas yra neatskiriamas nuo pareigų subjekto. Kitaip tariant, pati teisių samprata presuponuoja laisvą, suverenų ir sprendimo galią turintį subjektą. Kai toks teisių modelis yra perkeliamas gyvūnams, susiduriame su tam tikru kompensaciniu humanizmu, kai rūšies požiūriu į mus panašūs gyvūnai yra humanizuojami. Kita problema yra tai, jog pats teisių diskursas, kaip atskleidžia Agamben'as, veikia kaip biopolitinio išrūšiavimo mašina. Knygoje *Atvertis: žmogus ir gyvūnas* (2004) Agamben'as teigia, jog gyvūno humanizavimas ir žmogaus bestializavimas yra dvi to paties biopolitinio rūšiavimo – pašalinimo ir įtraukimo mechanizmo – pusės. Agamben'o mintis pratęsia Derrida knygoje *Esu gyvūnas, vadinasi, egzistuoju* (2008): Derrida manymu, žmogaus privilegijavimas visuomet vyksta paneigus paties žmogaus gyvūniškąją prigimtį ir apskritai patį gyvūną. Tačiau būtent

žmogaus baigtinumas ir mirtingumas susieja žmogų su gyvūnu ir padeda atskleisti ne tik žmogaus gyvūniškumą, bet ir nežmonišką biopolitinę prievartą, kurią žmogus vykdo gyvūnų atžvilgiu. Galima teigti, kad gyvūno klausimas tarsi apverčia biopolitinės galios paradigmą: biogalia siekia iš politinio gyvūno išskirti ir pašalinti *zōē*, t. y. gyvūniškąją politinio subjekto dimensiją; posthumanizmo filosofijos siekinys yra priešingas – būtent šiai gyvūniškajai dimensijai suteikti politinį statusą. Tik išsprendę politinį gyvūno klausimą galime bandyti konceptualizuoti biopolitinio gyvūno, t. y. pabėgėlio, sulaikytojo, prieglobsčio prašytojo politinį statusą. Dar radikalesnį sprendimą siūlo Deleuze'as ir Guattari knygoje *Tūkstantis plokštikalnių*: jų manymu, vienintelis būdas įveikti biopolitines perskyras – tai tapsmas gyvūnu, įteisinantis tarprūšines transformacijas. Deleuze'ui ir Guattari tapsmas gyvūnu yra politinis veiksmas, atskleidžiantis galios aparato biopolitines pasekmes.

Trečiąją posthumanizmo filosofijos kryptį nusako vitalistinis materializmas, tyrinėjantis visų – žmogiškų ir nežmogiškų, organinių ir neorganinių – esinių materialumą ir bendramatiškumą. Galima teigti, jog vitalistinis materializmas nusako ir bendrą posthumanistinės filosofijos tendenciją, teigiančią visų kūnų materialumą, ir vieną iš jos krypčių, rodančią specifinį susidomėjimą materija, kuri suvokiama kaip intensyvi, vitalistinė ir vibruojanti. Būtent šis siauriau suprastas vitalistinis materializmas analizuojamas vėlyvojo Deleuze'o (2005), Eugene'o Thacker'io (2010; 2016), Manuel'io DeLanda'os (2000; 2005; 2006), Jane Bennett (2010) darbuose. Vitalistinio materializmo kryptyje naujai permąstoma pati materijos samprata: materija suvokiama ne kaip negyva ir mechaninė, bet kaip gyva ir vibruojanti. Minėti filosofai akcentuoja ekologinę visų sferų – geologinių, socialinių, lingvistinių – sąsają, kuri leidžia daryti prielaidą apie visas sistemas grindžiantį materialumą. Kaip teigia DeLanda, „mes gyvename pasaulyje, kurį sudaro struktūros – sudėtingas geologinių, socialinių ir lingvistinių konstrukcijų mišinys, kuris yra ne kas kita kaip materialių medžiagų sankaupa, sufor-

muota ir kristalizuota istorijos" (DeLanda 2000: 25). Tad, žiūrint iš šios perspektyvos, visos struktūros, taip pat ir žmogaus kūnas, yra susietos ir persmelktos visoms joms būdingo materialumo. Šis visa persmelkiantis materialumas leidžia įveikti hierarchines perskyras tarp subjekto ir objekto, piliečio ir nepiliečio, asmens ir neasmens, žmogaus ir gyvūno. Bennett manymu, materializmo filosofija leidžia kurti tam tikrą „politinę ekologiją", kuri, net jei ir neužtikrina absoliučios lygybės, bent jau leidžia tolygiau paskirstyti vertes. Kaip teigia Bennett, „tokiu būdu vitalistinis materializmas sukurtų tam tikrą apsauginį tinklą tiems žmonėms, kurie dabartiniame pasaulyje, kuriame kantiškoji moralė yra įtvirtinta kaip vertės standartas, yra priversti kentėti, nes jie neatitinka tam tikro (euroamerikietiško, buržuazinio, teocentrinio ar kitokio) asmenybės modelio. Etinis tikslas būtų paskirstyti vertę daug kilniau – kūnams kaip tokiems" (Bennett 2010: 13). Nors Bennett ir nesitiki, jog vitalistinis materializmas išspręs žmogaus išnaudojimo ar pavergimo problemas, tačiau neabejoja, jog visi kūnai yra neatsiejamai sujungti į tankų santykių tinklą. Šiuo požiūriu Bennett „politinė ekologija" aiškiai polemizuoja su biopolitinės galios įteisintomis hierarchinėmis perskyromis bei legitimuoja neantropocentrines ir nesubjektines formas.

Visos aptartos posthumanizmo filosofijos srovės ar kryptys imasi naujai spręsti gyvybės klausimą. Klasikinė filosofija gyvybės klausimą visuomet buvo linkusi aiškinti kaip transcendentinį principą – pirminį pradą, esmę, sielą ir t. t., o posthumanistinės filosofijos kryptys gyvybę suvokia kaip imanentinį principą, glūdintį žmogaus, gyvūno ar neorganinės materijos kūne. Taip suprasta gyvybė yra imanentiška ne kam nors kitam, bet pati sau: kaip teigia Deleuze'as savo paskutiniajame tekste *Imanencija: gyvybė* (2005), gyvybė gali būti paaiškinta ne per transcendencijos ir imanencijos priešpriešą, bet kaip tai, kas yra imanentiška sau. Gyvybė, suprasta ne kaip tikslas ar esmė, nesusieta nei su subjektu, nei su objektu, yra grynoji imanencija. Būtent grynoji imanencija, aptinkama per imanentinius kūnų egzistavimo būdus, šioje knygoje yra vadinama

biofilosofija. Biofilosofijos sąvoka, kurią Thacker'is apibrėžė straipsnyje *Biofilosofija XXI amžiui* (2016), žymi takoskyrą tarp klasikinių gyvybės sampratos aiškinimų ir dabartinio gyvybės supratimo, paremto šiuolaikinių technologijų, biomedicinos mokslų ir materialistinės filosofijos žiniomis. Klasikinė filosofija gyvybę apibrėždavo kaip esmę, kuri yra sau tapati, amžina ir nekintama, o biofilosofija gyvybę apibrėžia kaip daugialypumą, kurį nusako skirtumas, trukmė ir kaita. Daugialypumo sąvoka čia nurodo ne tik tai, jog gyvybės formos yra skirtingos bei heterogeniškos, bet ir tai, jog šios formos nuolat vystosi, kinta ir trunka laike. Šiuo požiūriu svarbiausia gyvybės charakteristika yra progresyvi diferenciacija, jos gebėjimas aktualizuotis ir vystytis laike.

Taigi biofilosofiją apibrėžia šios svarbiausios charakteristikos: grynoji imanencija, daugialypumas, procesualumas ir progresyvi diferenciacija. Kalbant apie skirtumo ir pokyčio keliu besivystančias gyvybės formas, svarbu suvokti, jog bet kurioje vystymosi pakopoje susiduriame su tam tikra išbaigta visuma, o ne daline gyvybės forma. Kitas svarbus momentas yra tas, kad visos šios daugialypės ir heterogeniškos formos koegzistuoja virtualiame kontinuume. Virtualumo sąvoka Deleuze'o ir DeLanda'os filosofijos kontekste turi išskirtinę reikšmę: virtualumas yra ne mažiau realus nei aktualumas, tiesiog skiriasi aktualizavimosi laipsniu. Tai reiškia, jog gyvybės formos virtualiai koegzistuoja, nors ir nėra duotos visos iš karto; jos atsiskleidžia palaipsniui diferenciacijos ir vystymosi proceso (embriogenezės) metu. Jau minėtame tekste *Imanencija: gyvybė* Deleuze'as teigia, jog virtualumas yra viena svarbiausių gyvybės charakteristikų: gyvybę sudaro virtualumas, įvykiai, singuliarumai. Taigi virtualumas yra ne kažkas, kam trūksta realumo, bet pati realybė, apimanti ir tai, ko dar arba jau nėra. Virtuali gyvybė gali aktualizuotis kaip asmens, gyvūno ar augalo gyvybė, tačiau šios aktualizacijos nepaneigia virtualaus gyvybės pobūdžio.

Būtent ši virtuali ir neapibrėžta gyvybės charakteristika yra apmąstoma Agamben'o tekste *Absoliuti imanencija* (1999), kuriame

jis komentuoja Foucault ir Deleuze'o gyvybės sampratas. Agamben'as teigia, jog šiuolaikinėje filosofijoje galime įžvelgti dvi kryptis: transcendencijos kryptį, kuria remiantis organizuojama Kant'o, Husserl'io, Heidegger'io, Levino ir Derrida filosofija, ir imanencijos kryptį, kuria juda Spinozos, Nietzsche, Foucault, Deleuze'o mąstymas (Agamben 1999: 239). Agamben'o manymu, būtent gyvybės idėja, kurią jis kildina iš Foucault ir Deleuze'o vėlyvųjų tekstų, turėtų sudaryti būsimos, ateinančios filosofijos branduolį. Kaip teigia Agamben'as, gyvybės sąvoka nurodo kiekvienos gyvybės formos imanentiškumą bei virtualumą (Agamben 1999: 224). Agamben'ui šis virtualus gyvybės pobūdis atrodo labai svarbus būtent dėl to, jog virtuali gyvybinė galia yra nebendramatė pajungiančiajai biopolitinei galiai. Biogalia, arba pajungiančioji galia, remiasi transcendentiniais principais ir tikslais, ji kuria perskyras bei hierarchijas ir bendriausia prasme veikia kaip pašalinimas. Tuo tarpu gyvybinė galia kaip imanentinis egzistavimo būdas veikia kaip įtraukianti disjunkcija ir padaro pašalinimą negalimą. Kaip teigia Agamben'as, „gyvybė (...) žymi radikalią negalimybę kurti hierarchijas ir atskirtis. Imanencijos plotmė veikia kaip virtualaus neapibrėžtumo principas, kur augalo gyvybė ir gyvūno gyvybė, tai, kas yra viduje ir išorėje, ir netgi tai, kas organiška ir neorganiška, susilieja ir negali būti atskirta" (Agamben 1999: 223). Šiuo požiūriu gyvybė kaip grynoji imanencija išvengia padalijimo ir pašalinimo principo ir taip sukuria biopolitinės galios alternatyvą.

Gyvybės paradigmą, pasak Deleuze'o ir Esposito, nusako trys pagrindiniai momentai. Pirma, tai galimybės sampratos pakeitimas virtualumo konceptu. Galimybė veikia tik aktualumo plotmėje, o virtualumas yra dvilypis: jis apima aktualumo perėjimą į virtualumą ir virtualumo aktualizavimą. Galimybė tarp to, kas yra, ir to, kas galima, numato tik panašumo ir „didesnio realumo" santykį, o aktualizavimas implikuoja diferenciaciją, skirtumą ir kūrybą. Virtualumo aktualizavimas įvyksta per progresyvią diferenciaciją, per išsišakojančias linijas ir šiuo savo judėjimu sukuria kokybinius

skirtumus. Tačiau šiuo atveju mus domina ne tik modalinis skirtumas tarp galimybės ir virtualumo, bet ir tam tikra etinė perspektyva. Kaip teigia Esposito, galimybė visuomet turi menkesnį svorį nei realybė, todėl tam tikros – potencialios – gyvybės formos gali būti vertinamos kaip mažiau vertingos nei realios. Taip jos patenka į tam tikrą „gyvybės, kuri nėra verta gyventi“ zoną ir tampa biopolitinių manipuliacijų objektu (Esposito 2012: 148). Tuo tarpu virtualumo sąvoka sukuria daug platesnį realybės formų diapazoną. „Deleuze'as suteikia tą patį statusą virtualumui kaip ir realybei, kuri vadinama aktualumu. Gyvybė kaip tokia – su visomis jos manifestacijomis – visuomet yra reali, net jei ji individualizuojasi tokiomis formomis, kurios kiekviena savo apraiška aktualizuoja tai, kas buvo virtualu ankstesnėje pakopoje“ (Esposito 2012: 148). Būtent šiuo požiūriu biofilosofija yra kūrybinės evoliucijos filosofija, sukurianti sąlygas kokybiniam pokyčiui.

Antrasis momentas – tai asmens sampratos atsisakymas. Čia Esposito ir Deleuze'o pozicijos šiek tiek išsiskiria: Esposito kalba apie asmens sampratos atsisakymą ir kuria beasmeniškumo filosofiją, o Deleuze'as kalba ne apie asmens, bet apie subjekto sampratos dekonstrukciją. Subjektas Deleuze'ui ir Guattari visuomet yra galios dispozityvas – jau pati sąvoka *subjectum* rodo, jog subjektas visuomet yra tai, kas pajungta. Būtent šiuo požiūriu beasmenės ir nesubjektiškos gyvybės samprata yra būdas išvengti biopolitinių dispozityvų prievartos ir kontrolės. Deleuze'as ir Guattari teigia, jog biogalia veikia per trilypę stratifikacijos sistemą: organizmą, reikšmę, subjektyvaciją. Šiai trilypei stratifikacijos sistemai jie priešpriešina *kūno be organų* sąvoką, kuri veikia trimis lygmenimis: organizmui kaip organizuotai sistemai priešpriešinama disartikuliacija, reikšmės sistemai priešpriešinamas eksperimentavimas, o subjektyvavimui – nomadizmas kaip nuolatinis tapsmas.

Taigi pereiname prie trečiojo momento – Deleuze'o ir Guattari aptartos tapsmo sampratos. Tapsmas visuomet juda tapsmo nesuvokiama link, ko neturėtume suvokti kaip susinaikinimo siekio ar noro

išnykti nuo šios žemės paviršiaus: *priešingai*, tapsmas nesuvokiama veda link imanentinių egzistavimo būdų, kurie suteikia galimybę apeiti biopolitinės kontrolės struktūras: organizavimą, reikšmę, subjektyvaciją. Akivaizdu, kad visi tapsmo nesuvokiama komponentai koreliuoja su jau aptartomis stratifikacijos sistemomis. Tai, kas nesuvokiama, oponuoja organizmui kaip organizuotai struktūrai: būtent dėl šios priežasties tapsmas nesuvokiama veikia molekuliniu lygmeniu, kur jokie organizuoti organizmai dar nėra įmanomi. Neapibrėžtumo arba bereikšmiškumo principas oponuoja reikšmių sistemai kaip galios ir pajungimo struktūrai. Ir galiausiai beasmeniškumo, arba asubjektiškumo, imperatyvas priešinasi subjekto dispozityvui. Tačiau kas lieka, kaip atsisakoma organizmo, reikšmės ir subjektyvumo? Galime teigti, jog būtent tuomet atveriamas gyvybės singuliarumas, individualumas bei virtualumas ir pereinama į imanencijos etikos plotmę, kurioje visos pasaulio būtybės ir esiniai gali koegzistuoti virtualiame imanencijos kontinuume.

I.

MICHEL'IS FOUCAULT: BIOPOLITIKOS GIMIMAS

Nors biopolitikos sąvoka buvo vartojama jau nuo dvidešimtojo amžiaus pradžios, būtent Michel'is Foucault jai suteikė filosofinį svorį. Foucault biopolitikos sąvoką vartoja trijuose skirtinguose kontekstuose. Pirma, biopolitika žymi radikalų pertrūkį tarp senų ir naujų galios valdymo formų: maždaug nuo septynioliktojo amžiaus greta suvereno turimos galios ima rastis naujos galios formos, kurias Foucault vadina disciplinine galia ir biopolitika. Disciplininė galia yra nukreipta į individualų kūną, kurį siekiama kontroliuoti ir dresuoti; biopolitinė galia imasi reguliuojančios funkcijos, kuri veikia populiacijos lygmeniu. Kitaip tariant, biopolitika yra tokia galios forma, kuri nukreipiama į žmogų kaip rūšį. Antra, Foucault biopolitikos sąvoką sieja su kapitalistinių santykių ir plačiai suprantamo liberalizmo kontekstu. Šį kontekstą atitinka dar naujesnis galios modelis, kurį Foucault vadina valdymu (*gouvernementalité*). Valdymo modelio analizė atskleidžia, kaip reguliavimas ir kontrolė įsiskverbia į visuomenės kūną ir tampa priimtini patiems individams. Trečia, Foucault biopolitiką sieja su tuo, ką jis labai plačiai suvokia kaip rasizmą. Rasizmas šiuo atveju nurodo ne diskriminavimą rasės pagrindu, bet veikiau valstybės galią diskriminuoti valdymo normų neatitinkančius subjektus. Nors pats Foucault valstybės aparato ir rasizmo sąsajos nuosekliai neišplėtojo, ši įžvalga tapo svarbia teorine atrama Mbembe (2003) ir Agamben'o (1998; 2000; 2005) tyrimams. Greta biopolitikos formų analizės Foucault bando apibrėžti, kaip būtų įmanoma pasipriešinti biopolitinei kontrolei. Būtent šis klausimas palaikė Foucault ir Deleuze'o dialogą, apie kurį išsamiau kalbėsime kituose skyriuose.

Foucault biopolitikos samprata

Biopolitikos sampratą Foucault suformulavo *Seksualumo istorijos* pirmajame tome (*Valia žinoti*, 1998)[1], nedideliame skyrelyje *Teisė į mirtį ir gyvybę*. Biopolitikos samprata buvo plėtojama ir Prancūzijos kolegijoje (*Collège de France*) 1975–1979 metais skaitytose paskaitose, kurios vėliau buvo išleistos kaip knygos: *Visuomenė turi būti apginta* (2003), *Saugumas, teritorija, populiacija* (2007) ir *Biopolitikos gimimas* (2008)[2]. Foucault teigia, jog vienas svarbiausių modernybės fenomenų yra galios ir gyvybės santykis, kurį jis vadina biopolitika. Jau nuo septynioliktojo amžiaus pastebimas galios struktūrų ir valstybės siekis kontroliuoti biologinę gyvų būtybių egzistenciją: galios manipuliacijų centre atsiduria ne politiniai subjektai, bet žmogus kaip gyva būtybė. Biopolitikos atsiradimą Foucault aiškina istoriškai, nuosekliai apibrėždamas perėjimą nuo suvereno valdomos visuomenės prie disciplinos ir biopolitikos reguliuojamos visuomenės. Suvereno valdomose visuomenėse suvereno galią apibrėždavo teisė atimti gyvybę arba leisti gyventi. Kitaip tariant, suvereno galia gyvybės atžvilgiu buvo grynai negatyvi: „būtent tuo metu, kai suverenas gali žudyti, jis realizuoja savo teisę į gyvybę" (Foucault 2003: 240). Foucault teigia, jog XIX a. ši senoji suvereno teisė patiria transformaciją ir randasi nauja teisė, priešinga pirma-

1 Michel Foucault. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir.* Paris: Éditions Gallimard, 1976. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Foucault 1998).

2 1970 metais Foucault buvo pakviestas užimti mąstymo sistemų istorijos profesoriaus vietą Prancūzijos kolegijoje (*Collège de France*). Ten jis skaitė viešas paskaitas iki pat savo mirties 1984 metais. François Ewald'o ir Alessandro Fontana'os iniciatyva paskaitos buvo įrašinėjamos, redaguojamos ir publikuojamos. Paskaitas į anglų kalbą vertė ir redagavo Graham'as Burchell'is. Paskaitų ciklai *Visuomenė turi būti apginta* (2003), *Saugumas, teritorija, populiacija* (2007) ir *Biopolitikos gimimas* (2008) sudaro vadinamąją biopolitikos trilogiją, kurioje Foucault apibrėžia naują galios sampratą.

jai – tai teisė „priversti gyventi" ir „leisti numirti" (Foucault 2003: 241). Kitaip tariant, galia žudyti transformuojasi į prievolę gyventi, kuri reiškiasi kaip „pastanga administruoti, optimizuoti, dauginti gyvybę, pajungti ją tiksliai kontrolei ir visapusiams reguliavimams" (Foucault 1998: 137). XVII a. pabaigoje ir XVIII a. randasi nauja galios forma, kurią Foucault vadina „galios technikomis": ši galia nukreipiama į kūną ir individą, ji užtikrina individualių kūnų paskirstymą erdvėje bei jų stebėjimą. Šios galios technikos – tai gana išsamiai knygoje *Disciplinuoti ir bausti* (1982)[3] aptarta disciplininė galia, kuri ne tik siekia kontroliuoti kūnus ir padidinti jų ekonomines galias, bet ir užtikrinti, kad ši kontrolė būtų vykdoma kuo mažesnėmis sąnaudomis. Tiesioginę prievartą turi užtikrinti stebėjimas, hierarchijos kūrimas, inspektavimas, registravimas – „visos šios priemonės gali būti apibūdinamos kaip disciplininė darbo jėgos technologija" (Foucault 2003: 242). Tačiau greta disciplininės galios technikų antrojoje XVIII a. pusėje randasi nauja galios forma, kuri orientuojasi ne į žmogų kaip kūną, bet į žmogų kaip gyvą būtybę, žmogų kaip rūšį. Šį antrąjį polių Foucault vadina žmogiškosios rasės „biopolitika" (Foucault 2003: 243). Svarbu pastebėti, jog ši naujoji galios forma nepanaikina ir neišstumia disciplininės galios, bet ją įtraukia ir modifikuoja: biopolitika veikia daug platesniu mastu ir naudoja skirtingus instrumentus. Biopolitikos reguliuojamųjų praktikų centre atsiduria gimstamumo, mirtingumo, gyvenimo trukmės, vaisingumo, sveikatos ir kitos žmogiškosios rūšies išlikimą lemiančios problemos. „Taigi po pirmojo galios užgrobimo, kuris pajungia kūną individualizuojančiu būdu, turime antrąjį užgrobimą, kuris ne individualizuoja, bet veikia masiniu lygiu ir yra nukreipiamas ne į žmogų kaip kūną, bet į žmogų kaip rūšį" (Foucault 2003: 243).

3 Michel Foucault. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Éditions Gallimard, 1975. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Foucault 1982).

Tad galime teigti, jog Foucault visiškai naujai konceptualizavo politinės teorijos problemas: klasikinė politinė teorija sprendė individo ir sociumo, socialinio kontrakto, teisės bei teisėtumo klausimus; Foucault, priešingai, politinę teoriją suvokia kaip naujų galios formų diagnostiką. Jo teigimu, biopolitika kaip nauja galios technologija valdo, o kartu ir įsteigia naują socialinį „subjektą": „Tai naujas kūnas, daugialypis kūnas, kūnas, turintis tiek galvų, kad jos, nors ir nėra begalinės, nebūtinai gali būti apskaičiuojamos. Biopolitika yra nukreipta į populiaciją, į populiaciją kaip politinę problemą, t. y. tokią problemą, kuri tuo pat metu yra mokslinė ir politinė, tai yra biologijos ir galios problema" (Foucault 2003: 245). Tad ankstesnės galios formos siekė legitimuoti suvereno valdžią ir rūpinosi teisės bei teisėtumo klausimais, o naujos galios formos – disciplininė galia ir biopolitika – imasi reguliuoti pačią gyvybę. „Pirmą kartą istorijoje, be abejonės, biologinę egzistenciją imta apmąstyti per politinę egzistenciją; gyvybės faktas jau nebuvo tik nepasiekiamas substratas, pasirodantis tarsi atsitiktinai... Galia liečia ne tik teisės subjektus, kurių galutinis užvaldymas yra mirtis, bet ir gyvas būtybes, kurių užvaldymas turi veikti pačios gyvybės lygmeniu" (Foucault 1998: 142–143). Nors faktas, kad žmogus yra gyva būtybė, visiems yra akivaizdus nuo seniausių laikų, „modernybės lūžio" esmė yra ta, kad pirmą kartą gyvybė tampa politinių manipuliacijų objektu: „Tūkstantmečiais žmogus buvo tuo, kuo jis buvo Aristoteliui: gyvas gyvūnas su papildomu gebėjimu įgyti politinę egzistenciją; šiuolaikinis žmogus yra gyvūnas, kurio vykdoma politika kvestionuoja jo paties kaip gyvos būtybės egzistenciją" (Foucault 1998: 143).

Tačiau svarbu suvokti, jog biopolitinė galia veikia daug abstraktesniu lygmeniu nei suvereno galia (kuri reiškė galią žudyti) ar disciplininė galia. Disciplininė galia reiškė tam tikrą galios mechaniką, kuri vis dar turėjo fizinę dimensiją – tai erdviniai apribojimai, fizinės bausmės, gero muštravimo priemonės ir t. t. Biopolitinė galia, priešingai, veikia lygmeniu masinių fenomenų, kurie, nors ir yra aleatoriniai, visgi gali būti apskaičiuojami analizuojant duo-

menis tam tikru laiko periodu. Kitaip tariant, gyvybė čia paverčiama statistiniu fenomenu, kuris gali būti ne tik apskaičiuojamas, bet ir numatomas bei reguliuojamas. „Biopolitikos įdiegiami mechanizmai apima prognozes, statistinius skaičiavimus ir visuotines priemones. Ir jų tikslas yra ne modifikuoti tam tikrą fenomeną kaip tokį ar modifikuoti individą kaip individą, bet iš esmės įsiterpti į tą lygmenį, kuriame šie fenomenai yra determinuojami, įsiterpti į jų bendrybės lygmenį. (...) Svarbiausia, jog turi būti įvesti reguliavimo mechanizmai, kurie užtikrintų pusiausvyrą, išlaikytų vidurkį, įsteigtų tam tikrą homeostazę, kompensuotų visos populiacijos ir jos aleatorinio lauko nukrypimus" (Foucault 2003: 246). Taigi biopolitika, kaip ir disciplininė galia, siekia išgręžti iš populiacijos naudingą darbo jėgą, tačiau tai daro ne tiesiogiai dresuodama kūnus, bet pasitelkdama kiekybinio skaičiavimo metodus. Kitaip tariant, tai, ką Foucault vadina „reguliavimo galia", yra ne kas kita kaip gyvybės aksiomatizacija.

Taigi apibendrinant galima teigti, jog disciplininė galia ir biogalia veikia skirtingus lygmenis: disciplininė galia yra nukreipta į individualų kūną, kurį siekia pajungti ir kontroliuoti pasitelkdama individualizuojančias priemones, veikiančias apibrėžtoje erdvėje. Šiuo požiūriu galime teigti, jog disciplininė galia veikia remdamasi kokybinėmis perskyromis ir kodais. Biopolitika, kaip buvo minėta, veikia gyvybės, bendrų biologinių procesų, kurie yra apibendrinami ir paverčiami serijiniais, skaičiuojamais ir numatomais statistiniais duomenimis, lygmeniu. Kitaip tariant, gyvybė čia yra abstrahuojama ir aksiomatizuojama, paverčiama grynai apskaičiuojamu reiškiniu. Tačiau jei disciplina veikia tam tikroje erdvėje, biopolitika veikia tam tikroje laiko atkarpoje, kurioje ir gali atsiskleisti statistiniai dėsningumai. Kitaip tariant, disciplina yra fragmentiška ir erdvinė, o biopolitika yra tolydi ir egzistuojanti laike. Foucault taip pat teigia, jog disciplinos galią palaiko ir organizuoja institucijos, o biologinius populiacijos procesus reguliuoja valstybė. Tačiau ši perskyra tik sąlyginė, nes institucijos niekuomet neveikia savo nuožiūra – dažniausiai jos yra „valstybės ideologiniai aparatai" ir palaiko valstybės

galią. Apibendrindamas Foucault teigia, jog turime dvi analogiškas serijas: „kūnas – organizmas – disciplina – institucijos ir populiacija – biologiniai procesai – reguliavimo mechanizmai – valstybė" (Foucault 2003: 250).

Nors disciplinos ir biopolitinio reguliavimo technologijos skirtingos, vis dėlto yra vienas bendras elementas, kuris nuolat cirkuliuoja tarp abiejų galios formų, – tai norma. „Norma yra kažkas, ką galima pritaikyti tiek kūnui, kurį norima disciplinuoti, tiek populiacijai, kurią norima reguliuoti. (...) Normalizuojančioji visuomenė yra tokia visuomenė, kurioje disciplinos norma ir reguliavimo norma susikerta ortogonalinėje artikuliacijoje" (Foucault 2003: 253). Taip normalizuojančioji galia iš esmės tampa reguliavimo technologija, kuri kartu su disciplinavimo technikomis pajungia ne tik gyvas būtybes, bet iš esmės pačią gyvybę kaip tokią. Klasikinė politinė teorija sprendė suvereno galios teisėtumo klausimus, o šiuolaikinė politinė teorija turi susidoroti su daug sunkesniu uždaviniu – apibrėžti normą, bet kartu ją kvestionuoti. Galime teigti, jog, priešingai nei įstatymas, kuris yra transcendentinis reguliuojamų objektų atžvilgiu, norma yra imanentiška tam, ką ji reguliuoja. Būtent todėl normą labai sunku kvestionuoti, nes ji atrodo neatskiriamai suaugusi su pačiomis gyvybės formomis. Normos įsigalėjimą turėtume sieti ne tik su pakitusiu galios pobūdžiu, t. y. perėjimu nuo suvereno galios prie biopolitikos, bet ir su šiuolaikinės biologijos atsiradimu. Kaip teigia Lemke, „liberalizmo sąvokos – autonomija ir laisvė – yra glaudžiai susijusios su biologinėmis savireguliacijos ir savęs išsaugojimo sampratomis... (...) Idėja apie anapus gyvybės esančią išorinę tvarką, atitinkančią aukštesnės galios planus, pakeičiama vidinės organizacijos samprata, kai gyvybė funkcionuoja kaip dinamiškas ir abstraktus principas, bendras visiems organizmams" (Lemke 2011: 48). Tad normą galime interpretuoti kaip tam tikrą imanentinį egzistavimo būdą, būdingą kūnui ar žmogui kaip rūšiai.

Normos konceptualizavimas neišvengiamai susijęs su tam tikru grėsmės postulavimu ir saugumo technologijomis. Disciplinavi-

mas siejamas su individų „išgręžimu" ir pajungimu, o biopolitika – kaip gyvybės ir populiacijos reguliavimas – siejama su „saugumo technologijomis". Saugumo technologijos turi saugoti populiacijos „galią gyventi", jos natūralų vystymąsi ir savireguliaciją. Kaip pastebi Lemke, Foucault atskiria įstatymų reguliavimus, disciplininius mechanizmus ir saugumo technologijas: „Įstatymų normatyvumas veikia remdamasis įstatymais, kurie kodifikuoja normas, o disciplina nustato hierarchines diferenciacijas, kurios apibrėžia perskyrą tarp tų, kurie laikomi normaliais ir nenormaliais, tinkamais ir pajėgiais, ir visų kitų. Ji veikia (...) sukurdama technikas ir procedūras, kurios padeda priderinti ir pritaikyti individus prie šio standarto. Saugumo technologijos veikia priešingai nei disciplinavimo sistema: pastaroji imasi preskriptyvinės normos, o saugumo technologijos išeities tašku laiko empirinę normą, kuri tampa reguliuojančiąja norma, leidžiančia tolesnes diferenciacijas ir variacijas" (Lemke 2012: 47). Kitaip tariant, saugumo technologijos nesiremia iš anksto numatytomis vertėmis, bet veikia kaip lanksti variacijų sistema, kuri lengvai prisitaiko prie kintančios tikrovės. Vadinasi, saugumo technologijos geba nuolat palaikyti reikiamą įtampą ir produkuoti naujas grėsmes. Šiuo požiūriu, teigia Foucault, mes gyvename ne teisinėje valstybėje ar disciplinos visuomenėje, bet „saugumo visuomenėje", kurią maitina nuolatinė grėsmė.

Biopolitika kaip valdymas

Antroji biopolitikos reikšmė nukreipia į kapitalistinių santykių ir liberalizmo kontekstus. Analizuojant Foucault biopolitikos sampratą, neišvengiamai iškyla klausimas, kodėl būtent XIX amžiuje gyvybės reguliavimas tampa svarbiausia politinės galios problema? Foucault biopolitikos atsiradimą tiesiogiai sieja su kapitalizmo raida ir jį lydinčiais ekonominiais procesais: „Ši biogalia neabejotinai buvo būtinas kapitalizmo vystymosi elementas; pastarasis nebūtų buvęs

įmanomas be kontroliuojamo kūnų įjungimo į produkavimo mechanizmą ir populiacijos fenomeno pritaikymo ekonominiams procesams" (Foucault 1998: 140–141). Galia veikia kaip reguliavimo arba kontrolės sistema, kuri sujungia politinius interesus, ekonomines paskatas ir gyvąją populiacijos substanciją į daugialypį kapitalistinių santykių tinklą. Būtent todėl, Foucault manymu, politinę teoriją reikia keisti politine ekonomija, kuri paaiškintų, kaip susiejama gyvybė, jos produktyvumas ir ekonominiai interesai. „Žmonių pertekliaus suderinimas su kapitalo pertekliumi, augančių žmonių grupių sujungimas su produkavimo jėgų ekspansija ir skirtingas pelno paskirstymas tapo galimi tik dėl biogalios, naudojant įvairias jos taikymo formas bei būdus. Kūno investavimas, jo įvertinimas ir jo jėgų paskirstymo valdymas tuo metu buvo būtinas" (Foucault 1998: 141). Kitaip tariant, biologinių procesų aksiomatizacija leido gyvybę paversti iš esmės ekonomine kategorija. Šis ekonominis gyvybės procesų aranžavimas puikiai derėjo tiek su kapitalizmo vystymusi, tiek su liberalizmo ideologijos įsitvirtinimu.

Neatsitiktinai įvadinėje paskaitoje apie biopolitiką Foucault pastarąją aiškina per sąsają su liberalizmu: „man atrodo, kad tik tuomet, kai suprasime, kas vyksta esant liberalizmo režimui, (...) tik tuomet, kai žinosime, kas yra tas valdymo režimas, vadinamas liberalizmu, galėsime suvokti, kas yra biopolitika" (Foucault 2008: 22). Kaip teigia Lemke, „Foucault liberalizmą suvokia ne kaip ekonominę teoriją ar politinę ideologiją, bet kaip specifinį žmonių valdymo meną" (Lemke 2011: 45). Šis valdymo menas, kaip jau buvo minėta, veikia ne kaip išorinė prievarta, bet per ekonomines paskatas ir sėkmingo gyvenimo modelius. Biopolitika ir ją įgyvendinantis valdymo menas artimi tam, ką Gilles'is Deleuze'as *Prieraše apie kontrolės visuomenę* (2012) vadina kontrole: priešingai nei disciplina, kurios modelis yra įkalinimas, kontrolė yra lanksti ir nuolat kintanti sistema, kurią individai linkę prisiimti kaip savo pačių susikurtą tvarką. Taigi čia įvyksta savotiška galios interiorizacija ir subjektyvacija: liberalizmas galios dispozityvą pateikia taip, kad jis tampa ne

išorine prievarta, bet savanoriškai prisiimta norma. Tad biopolitinę galią analizuojančiam teoretikui iškyla sunkus uždavinys paaiškinti, kaip galios dispozityvai įsiskverbia į individo ar populiacijos kūną ir pajungia jį reguliuojančiai normai ir kontrolei. Lemke klausia: „Kaip liberalios valdymo formos išnaudoja kūniškas technikas ir savireguliacijos formas? Kaip jos formuoja interesus, poreikius ir preferencijų struktūras? Kaip esamos technologijos modeliuoja individus kaip aktyvius ir laisvus piliečius, kaip save reguliuojančių bendruomenių ir organizacijų narius?..“ (Lemke 2011: 49). Kitaip tariant, kaip atsitinka, kad individai galiausiai pamilsta galią ir netgi suvokia ją kaip jiems suteiktą „laisvę“?

Foucault nuosekliai neišplėtojo sąsajos tarp biopolitikos ir liberalizmo, tačiau jis pasiūlė naują terminą „valdymas“ (*gouvernementalité*), kuriuo apibrėžė galią, besiskiriančią nuo suvereno turimos galios ir disciplininės galios. Šios galios ne pakeičia viena kitą, bet egzistuoja kartu sudarydamos galios trikampį: suverenas – disciplina – valdymas, nukreiptą į populiaciją (Foucault 1991: 102). Foucault kalba apie „valdymo meną“ arba „valdymo mokslą“, kurio esmę sudaro tai, kad politinė galia ima veikti pagal ekonominės paskatos principus. Nors dabar „valdymas“ suprantamas kaip politinė sąvoka, Foucault primena, jog anksčiau šis terminas turėjo daug platesnę reikšmę: valdymas buvo siejamas su savitvarda – kaip savęs valdymo menu, su sielovada – kaip ganytojišku sielų valdymo menu, su vaikų auklėjimu, namų ūkio tvarkymu, galiausiai – su valstybės valdymu. Panašiai kaip šeimos galva tvarko savo namus, tarnus ir šeimą, taip ir valstybės galva tvarko valstybę ir populiaciją. Foucault teigimu, „esminis valdymo elementas yra tas, jog ekonominis principas yra įdiegiamas į politinę praktiką“ (Foucault 2007: 95). Toks valdymas reiškia iš ekonominių paskatų vykdomą visų gyventojų priežiūrą ir kontrolę, kuri apima ne tik gyvas būtybes, bet ir „daiktus“: išteklius, sveikatą, teritoriją, klimato sąlygas, katastrofas, epidemijas ir t. t. Kitaip tariant, valdymas sukuria ištisą santykių tinklą, asambliažą, kuris apima heterogeniškus elementus.

Kaip teigia Foucault, laivo valdymą nusako santykių visuma tarp kapitono, jūreivių, laivo, krovinio, vėjų, rifų, audrų ir t. t. (Foucault 2007: 97). Panašiai ir populiacijos valdymas reiškia daugybės skirtingų faktorių numatymą ir kontrolę, siekiant kuo geriau paskirstyti ir panaudoti esamus išteklius. Tačiau skirtingai nei suvereno turima galia, kuri veikia pasitelkdama įstatymus, valdymas remiasi įstatymu, kuris naudojamas kaip taktika: „Suvereno turima galia yra tikslas savyje ir ji pati sukuria įstatymus kaip priemonę tam pasiekti, o valdymo tikslas yra vidujai susijęs su daiktais, kuriuos valdo; tai valdomų procesų tobulinimas, didinimas, intensyvinimas, kurių siekiama pasitelkiant skirtingas taktikas, o ne įstatymus“ (Foucault 2007: 99). Galime teigti, jog valdymas yra imanentiškai įsišaknijęs tose gyvose būtybėse ir daiktuose, kuriuos jis apima ir intensyvina.

Foucault teigia, jog modernioji valstybė atsirado suliejus graikiškąją ir romėniškąją politinės galios sampratą su krikščioniškąja pastoralinės galios koncepcija. Foucault manymu, pastoralinė galia peržengė bažnyčios ribas ir turėjo didžiulės įtakos sukuriant moderniąją valstybę. Foucault atskleidžia, kad pamažu modernioje valstybėje ima rastis sekuliarus politinis racionalumas, kuris yra autonomiškas, t. y. nesiejamas nei su teologija, nei su suvereno asmeniu (pavyzdžiui, Machiavelli aprašytuoju Valdovu). Tačiau, nors modernioji valstybė grindžiama sekuliariu racionalumu, ji, panašiai kaip ir pastoralinė galia, remiasi individualizavimu ir „gero gyvenimo“ pavyzdžiu: pastorius siekė ganyti savo bandos sielas, o sekuliari modernioji galia siekia ganyti kūniškus individus ir vesti juos ekonominio išganymo link. Taigi galime teigti, jog svarbiausias valdymo principas dabar yra ne dieviški įstatymai, bet ekonominis racionalumas. Šis ekonominio racionalumo įsitvirtinimas neabejotinai susijęs su liberalizmo atsiradimu. Kaip teigia Lemke, „Foucault liberalizmą vertina kaip specifinį valdymo būdą, kurį reikia skirti nuo disciplinos politinio universumo ir suverenios galios pasaulio. Liberalus valdymas nesiekia nei išganymo pomirtiniame pasaulyje, nei padidinti valstybės gerovę. Veikiau jis susieja valdymo pagrįstu-

mą su išoriniu objektu – pilietine visuomene..." (Lemke 2012: 15). Taigi liberalus valdymas jokiu būdu nereiškia, jog individai prievarta verčiami pasirinkti vienokius ar kitokius elgesio būdus; veikiau toks valdymas reiškia, kad individai patys linkę prisitaikyti prie iškilusių reikmių, kitaip tariant, valdymas yra imanentiškas ir „laisvai" pasirenkamas. Tačiau liberalizmas dar numato tam tikrų individų laisvių ir laiko jas racionalaus valdymo pagrindu, o neoliberalizmas valdymo pagrindu renkasi verslumą, o ne individo laisvę (Lemke 2012: 16).

Foucault teigimu, liberalizmas yra tokia ekonominio ir politinio gyvenimo forma, kai laisvė yra ne įsteigiama ir gerbiama, bet vartojama: vadinamasis liberalas yra laisvės vartotojas. „Jis vartoja laisvę, nes jo funkcionavimas susijęs su tuo, kad egzistuoja tam tikros laisvės formos: rinkos laisvė, laisvė pirkti ir parduoti, laisvė naudotis nuosavybės teise, diskusijos laisvė, galima išraiškos laisvė ir t. t. Naujam vadybiniam protui reikalinga laisvė, todėl naujasis valdymas laisvę vartoja" (Foucault 2008: 63). Liberalizmas ne tik vartoja įvairias laisvės formas, bet ir jas produkuoja, kitaip tariant, sukuria ir organizuoja sąlygas, kuriomis galėtų pasinaudoti savo laisve. Taigi laisvės produkavimas neišvengiamai reikalauja tam tikrų drausminamųjų priemonių: kitų laisvės formų (pavyzdžiui, monopolininkų) apribojimų, kontrolės, grėsmių numatymo bei valdymo ir t. t. Kitaip tariant, kita laisvės produkavimo pusė yra grėsmių numatymas ir stimuliavimas. „Trumpai tariant, visur matomas šis grėsmės baimės stimuliavimo procesas, kuris yra liberalizmo sąlyga bei psichologinis ir kultūrinis jo koreliatas. Liberalizmo nėra be grėsmės kultūros" (Foucault 2008: 66–67). Nuolatinis grėsmės kultūros kūrimas (finansinės krizės, terorizmo grėsmė, migracijos krizė) sudaro sąlygas dar labiau griežtinti discipliną ir kontrolę, vis labiau skatinti segregaciją (pavojingi ir nepavojingi individai) ir stumti kiekvieną asmenį į kraštutinį individualizmą.

Liberalizmo ir grėsmės kultūros santykis padeda suvokti, kodėl archajinė teisė žudyti vis dėlto randa savo vietą modernioje

valstybėje. Laisvė vartoti ir vartojimo laisvė negali būti neribojama, kadangi ištekliai nėra begaliniai. Tam tikri kontrolės mechanizmai turi atskirti, kurie individai yra tinkami, o kurie kelia grėsmę ekonominiam produktyvumui. Būtent čia, Foucault teigimu, įdiegiamas rasizmas, kuris ir atskleidžia biopolitinę moderniosios valstybės dimensiją. Rasizmas tampa svarbiausiu moderniosios valstybės galios mechanizmu. Čia svarbu iš karto pažymėti, jog rasizmas nereiškia vienos etninės ar socialinės grupės kovos su kita grupe; kalbama apie valstybinį rasizmą: rasizmą, kurį visuomenė nukreipia prieš save pačią (Foucault 2003: 62). Rasizmas yra būdas, kuriuo galia įsiskverbia į biologinį populiacijos gyvenimą ir ima šį gyvenimą skaidyti, įvesdama perskyras tarp aukštesnių ir žemesnių rasių. „Tai yra pirmoji rasizmo funkcija: fragmentuoti, kurti cezūras biologinio kontinuumo, į kurį įsiveržia biogalia" (Foucault 2003: 255). Antroji funkcija yra susijusi su tuo, jog vėl legitimuojama senoji suvereno teisė žudyti, tačiau čia ji jau vykdoma valstybės mastu: *„Kuo daugiau žemesniųjų rūšių išmirs, kuo daugiau nenormalių individų bus pašalinta, kuo mažiau degeneratų liks rūšyje kaip tokioje, tuo geriau aš – kaip rūšis, o ne individas – galėsiu gyventi, būsiu stipresnis ir galingesnis."* Faktas, jog kitas mirs, nereiškia, kad jo mirtis užtikrins mano saugumą; kito mirtis, blogosios ir žemesniosios rasės (degenerato, nenormaliojo) mirtis yra kažkas, nuo ko pats gyvenimas taps sveikesnis: sveikesnis ir grynesnis" (Foucault 2003: 255). Kitaip tariant, rasizmas sukuria ne politinį santykį, kuris galėtų būti sprendžiamas kovoje ar kare, bet biologinį santykį, kai netinkama ar nepriimtina rasė suvokiama kaip biologinė grėsmė. Normalizuojančioje ar reguliuojamoje visuomenėje biologinė grėsmė yra tai, ką reikia pašalinti, – taip žudymas pateisinamas valstybės mastu. „Vos tik valstybė ima funkcionuoti biogalios modusu, būtent rasizmas gali pateisinti žudikišką valstybės funkciją" (Foucault 2003: 256).

Taigi normalizavimo praktika, senoji suvereno galia žudyti ir rasizmas yra glaudžiai tarpusavyje susiję: tam, kad normalizavimo praktika galėtų pagrįsti teisę žudyti, ji turi tapti rasistinė; ir

atvirkščiai, jei norima paversti suvereno galią žudyti normalizavimo instrumentu, ši galia vėlgi turi tapti rasistinė. Kitaip tariant, rasizmas yra tam tikra biogalios forma, kuri legitimuoja galią žudyti. Žudymas čia reiškia ne tik fizinį susidorojimą, bet ir išstatymą mirties grėsmės akivaizdoje, taip pat politinę mirtį (kurią patiria Antigonė, gyva palaidota uoloje) bei įvairias išstūmimo ir atmetimo formas. Čia reikia pastebėti, jog Foucault aprašomas rasizmas nebūtinai yra susijęs su rase: valstybinis rasizmas gali pasireikšti kaip tam tikrų socialinių grupių kriminalizavimas, beprotybės hospitalizavimas ir t. t. Šiuolaikinis rasizmas nesiremia nei ideologiniais, nei kultūriniais skirtumais. Tai grynoji galios technologija, leidžianti jai įsitvirtinti beprecedenčiu mastu. Iš esmės tą pačią galios technologiją atskleidžia Agamben'as, kalbėdamas apie *homo sacer* – nuogos gyvybės – produkavimą. Kaip matysime vėliau, Agamben'as nuogos gyvybės produkavimą sieja su suverenios galios gebėjimu skelbti išimties būklę; Foucault rasizmo įsigalėjimą sieja ne tiek su įstatymo, kiek su reguliuojančios normos ir normalizavimo technikų įsigalėjimu: viskas, kas neatitinka normos, tampa potencialiu rasistinio išstūmimo objektu. Taigi matome, jog Foucault rasizmo nesieja su kolonializmo istorija, rasių karais ar kultūriniais rasių skirtumais; veikiau rasizmas reiškia biopolitinį visuomenės perkonstravimo projektą, kai visuomenė yra suskaidoma ir tuomet išvaloma siekiant jos biologinio grynumo, gyvybingumo ir sveikatos. Taip paradoksaliu būdu populiacijos gyvybė yra puoselėjama pasitelkiant mirtį, o kova prieš galią, kuri buvo užkoduota rasių kovose, virsta kova dėl galios. Kaip teigia Foucault, rasizmas yra išvirkščia revoliucijos forma (Foucault 2003: 81).

Tokiu rasistinės valstybės pavyzdžiu Foucault laiko nacistinę Vokietiją: čia visiškai sutampa senoji suvereno teisė žudyti, kuri yra legitimuojama valstybės, ir nauji, šiuolaikiški biopolitikos instrumentai: reguliavimas, disciplina, kontrolė. Nacių sukurta valstybė buvo apsėsta siekio kontroliuoti biologinius, gyvybinius procesus: gimstamumą, paveldimumą, ligas ir, žinoma, tariamą rasės grynumą.

Taigi nacizmas kaip tam tikra biopolitinė galia buvo nukreiptas ne tik prieš kitas rases, bet ir prieš visą socialinį organizmą: kiekvienas individas buvo išstatytas mirties akivaizdoje, buvo potencialus *homo sacer*. Kaip teigia Foucault, „nacių valstybėje koegzistuoja tiek gyvybės plotmė, kuri biologiniu požiūriu yra reguliuojama, saugoma, užtikrinama ir kultivuojama, tiek suvereno teisė žudyti, kuri nukreipiama ne tik į kitus, bet pirmiausia į savo žmones" (Foucault 2003: 260). Taigi rasistinė valstybė yra ne tik žudikiška, bet ir savižudiška, nes išnaikinimo politika, nukreipta prieš žydus, galiausiai buvo nukreipta ir prieš germaniškąją rasę. Tačiau, kaip pastebi Foucault, rasizmas būdingas ne tik kapitalistinėms, bet ir socialistinėms valstybėms: „Socializmas nuo pat pradžių buvo rasizmas, net nuo devynioliktojo amžiaus. Nesvarbu, ar tai būtų Fourier amžiaus pradžioje, ar anarchistai amžiaus pabaigoje, visuomet galima rasti rasistinį socializmo komponentą" (Foucault 2003: 261). Socialistinė valstybė ypač aršiai ėmėsi biopolitinio projekto, stengdamasi perdaryti visuomenę, pašalinti iš jos klasinius elementus ir viską, kas siejasi su privačia nuosavybe: tie, kurie šiam biopolitiniam projektui nepakluso, buvo arba eliminuoti fiziškai, arba laikomi bepročiais ir uždaromi atitinkamose institucijose. „Taigi mes aptinkame rasizmą – ne tikrąjį etninį rasizmą, bet evoliucinio tipo, biologinį rasizmą, visu pajėgumu veikiantį socialistinėje valstybėje (tokioje, kokia buvo Tarybų Sąjunga) ir atsiskleidžiantį per tai, kaip buvo elgiamasi su psichiniais ligoniais, nusikaltėliais, politiniais priešininkais ir t. t." (Foucault 2003: 261–262). Kitaip tariant, Foucault atskleidžia, jog biopolitinis reguliavimas, kurį jis vadina rasizmu, būdingas tiek kapitalistinei, tiek socialistinei valstybei. Tačiau ar iš principo galima valstybė, kuri nebūtų rasistinė ir biopolitinė?

Į šį klausimą Foucault pats niekuomet neatsakė, kaip ir neišplėtojo sąsajos tarp biopolitikos ir kapitalizmo bei liberalizmo. Tačiau Foucault nuolat analizavo biopolitinės galios poveikio mastą ir svarstė, kaip įmanoma šiai galiai pasipriešinti, kaip įmanoma atrasti galios nepaveiktą subjektyvumo lauką. Foucault teigia, jog kiekvie-

na galia sukuria pasipriešinimą, kuris, savo ruožtu, paskatina galią perrikiuoti savo pozicijas, permodeliuoti galios dispozityvą. „Taigi pasipriešinimas eina pirma, jis yra viršesnis nei kitos šio proceso jėgos; galios santykiai yra priversti keistis sutikę pasipriešinimą. Taigi manau, kad *pasipriešinimas* yra svarbiausias žodis, *pagrindinis* šios dinamikos *žodis*" (Foucault 1997: 165). Pasipriešinimą čia reikėtų suprasti ne kaip kitą jėgą ar galią, kuri priešinasi pirmajai, bet kaip kitokios prigimties reiškinį, nebendramatį jėgai. Foucault kalba apie kūrybą, naujas subjektyvacijos formas, „gyvenimo meną", kurie formuoja tai, ką Foucault vadina išorybe. Taigi Deleuze'as yra visiškai teisus, teigdamas, jog Foucault, tyrinėjantis galios dispozityvus, ir Foucault, tyrinėjantis subjektyvacijos procesus, yra vienas ir tas pats autorius. Nes galios ir subjektyvacijos problema iš esmės yra viena ir ta pati problema. 1984 metais vykusiame pokalbyje Foucault buvo paklaustas apie pasipriešinimo ir kūrybos santykį: „Pasipriešinimas buvo konceptualizuojamas tik negatyviomis sąvokomis. Tačiau, kaip matote, pasipriešinimas nėra tik neigimas, tai ir kūrybinis procesas. Kurti ir perkurti, keisti situaciją, aktyviai dalyvauti procese reiškia priešintis". Foucault atsakė: „Taip, būtent taip aš ir suformuluočiau" (1997: 168).

Tačiau ne taip paprasta paaiškinti, kaip šis pasipriešinimas yra įmanomas, ypač turint omeny, kad biopolitika kaip valdymo menas yra visa apimanti, nuolat kintanti, ir – svarbiausia – laisvai prisiimta pačių subjektų. Tačiau paradoksaliu būdu pasipriešinimą biopolitikai sukuria tas, ką biopolitika ir siekia užgrobti – žmogus kaip gyva būtybė. Kaip teigia Foucault, „gyvybė kaip politinis objektas buvo paimta ir atgręžta prieš sistemą, kuri buvo nusistačiusi gyvybę kontroliuoti. Būtent gyvybė, o ne įstatymas tapo politinių kovų objektu, net jei įstatymas buvo formuluojamas kaip „teisių" teigimas. „Teisė" į gyvybę, į savo kūną, sveikatą, laimę, poreikių patenkinimą, esančius anapus priespaudos ir „susvetimėjimo", „teisė" atrasti, kas esame ir kuo galėtume būti, šios „teisės" (...) buvo politinis atsakas į visas naujas galios procedūras, kurios jau nepriklauso tradicinei

suvereno teisei" (Foucault 1998: 145). Nors apie žmogaus teisių subjektą kalbėsime vėliau, dabar galime pasakyti, jog pasipriešinimo procesai nesuponuoja naujo ar kitokio subjekto steigimo: Foucault aprašytus subjektyvacijos procesus turėtume įsivaizduoti kaip kūrybos, inovacijos, vitališkumo tėkmę, kuri nesietina nei su „subjektu", nei apskritai su „žmogumi". Iš esmės Foucault siekia išlaisvinti tas pačias jėgas, kurias jau paleido veikti Nietzsche, ir kurias dar anksčiau aprašė Spinoza („ką gali kūnas?"). Būtent šią beasmenės ir nesubjektiškos gyvybės sampratą toliau išplėtojo Deleuze'as. Tačiau, prieš pereidami prie šios temos, dar turime pasiaiškinti, koks yra biopolitikos ir kontrolės visuomenės santykis.

Biopolitika, kontrolė, pasipriešinimas

Deleuze'as savo nedideliame tekste *Prierašas apie kontrolės visuomenę* (2012)[4] aptaria Foucault įvestą perskyrą tarp suvereno valdomos visuomenės ir disciplinos visuomenės, o šias dvi visuomenės sampratas papildo kontrolės visuomenės koncepcija. Tačiau ar tai, ką Deleuze'as vadina kontrole, gali būti tapatinama su biopolitika? Jei taip, kodėl Deleuze'as niekuomet nevartoja *biopolitikos* termino? Norėdami atsakyti į šį klausimą, iš pradžių pasiaiškinkime, ką Deleuze'as vadina kontrolės visuomene. Analizuodamas disciplinos ir kontrolės visuomenių priešpriešą, Deleuze'as teigia, jog disciplina visuomet veikia uždaroje erdvėje, kuriai būdingi pertrūkiai (mokykla, gamykla, kalėjimas, ligoninė); kontrolė, priešingai, jau nėra priklausoma nuo erdvės – veikiau ji priklauso trukmei, todėl yra tolydi ir nenutrūkstama. Pavyzdžiui, darbą gamykloje (uždaroje erdvėje)

4 Pirmą kartą tekstas pasirodė *L'Autre Journal* 1 (May 1990), vėliau perspausdintas knygoje: Gilles Deleuze. *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990. Toliau cituojamas vertimas į lietuvių kalbą (Deleuze 2012).

pakeitė „darbas namuose", kurio erdvė neapibrėžiama, o laikas niekuomet nesibaigia; gydymą ligoninėje – „priežiūra namuose", mokymąsi mokykloje ar universitete – nenutrūkstamas „mokymasis visą gyvenimą". Deleuze'o teigimu, disciplina vis dar veikia tokioje socialinėje terpėje, kurią sudaro masė ir individas: tai nėra joks prieštaravimas, nes „galia tiek telkia į masę, tiek individualizuoja, kitaip tariant, disciplinos suformuoja į korpusą tuos, kuriuos veikia, ir formuoja kiekvieno to korpuso nario individualumą (Foucault šį dvejopą rūpestį kildino iš pastoriaus ganytojiškos galios valdyti tiek bandą, tiek kiekvieną paskirą gyvulį ir manė, kad pasaulietinė galia vėliau įsitvirtino kitomis priemonėmis kaip pasaulietinis „ganytojas")" (Deleuze 2012: 276). Kontrolės visuomenėje, priešingai, pradingsta masės ir individo pora: „Individai tampa „dividais", o masės virsta pavyzdžiais, duomenimis, rinkomis arba „bankais" (Deleuze 2012: 276). Neatsitiktinai disciplinos visuomenėse individo atitikmuo buvo parašas arba imatrikuliacijos numeris, dar parodantis unikalų, vienintelį santykį su konkrečiu partikuliariu individu. Kontrolės visuomenėje „divido" atitikmuo yra skaitmeninis kodas, kuris parodo tik kiekybinius santykius tarp informacijos vienetų ir „dividų".

Kitaip tariant, disciplinos ir kontrolės visuomenės remiasi skirtinga logika: disciplinos visuomenę apibrėžia individualios formos ir formavimai (Deleuze'as vartoja žodį *moule*, kuris reiškia liejamąją formą), o kontrolė yra moduliacija, t. y. nuolat kintantis formavimas, kurio tinklelis keičiasi judant nuo vieno taško prie kito (Deleuze 2012: 274). Geriausias to pavyzdys gali būti pinigai: pinigus, pagamintus pagal liejamąją formą ir turinčius aiškų atitikmenį, t. y. auksą, pamažu išstumia pinigai kaip moduliacija, pinigai, kurie yra labiau santykis, o ne daiktas – tokių pinigų atitikmuo yra procentinis valiutų santykis. Disciplinos visuomenės kapitalizmas buvo nukreiptas į žaliavas ir prekių gamybą, o kontrolės visuomenės kapitalizmas remiasi perprodukavimu, paslaugų gamyba ir rinkodara. Kitaip tariant, kontrolės mechanizmai yra trumpalaikiai ir nuolat kintantys, tačiau

jų veikimo sfera tampa iš esmės neribota. Kaip teigia Deleuze'as, „kontrolė yra trumpalaikė ir greitai besikeičianti, tačiau kartu tolydi ir neribota; disciplina buvo ilgalaikė, begalinė ir netolydi" (Deleuze 2012: 278). Svarbiausia yra tai, jog disciplina dar presuponavo tam tikrą individą bei individualų kūną, kurį ji stengėsi įkalinti ir dresuoti, o kontrolė operuoja koduota „dividų" mase, kurią reikia kontroliuoti. Šuo požiūriu galime teigti, jog Deleuze'o „dividų" masė apibrėžia Foucault aprašytą populiacijos fenomeną – populiaciją nusako serijiniai, skaičiuojami, numatomi statistiniai reiškiniai. Tačiau jei Foucault analizuoja populiacijos ir represinių valstybės aparatų santykį, Deleuze'as įveda dar vieną dimensiją – tai komunikacija. Komunikacija tiksliausiai išreiškia kontrolės imperatyvą: „Galbūt kalbėjimas, komunikacija yra supuvę. Jie visiškai užvaldyti pinigų – ne atsitiktinai, o iš prigimties. Reikia kalbėjimą nukreipti kita linkme. Kūryba visada buvo kas kita nei komunikacija. Galbūt svarbiausia bus sukurti nekomunikacijos saleles, išjungiklius, kurie leistų išvengti kontrolės" (Deleuze 2012: 269–270). Komunikacija pagal apibrėžimą yra atvira ir persmelkianti kiekvieną kontrolės visuomenės elementą; galbūt todėl, Deleuze'o teigimu, greitai imsime ilgėtis įkalinimo vietų, nes iš kalėjimo bent jau galima pabėgti, o nuo komunikacijos pabėgti neįmanoma.

Taigi Deleuze'ą, kaip ir Foucault, domina klausimas, kaip veikia galia ir kaip įmanoma jai pasipriešinti. Knygoje *Foucault* (2006d)[5] aptardamas galios sampratą, Deleuze'as pastebi, jog galia visuomet yra santykis, santykių tinklas. Būtent todėl Deleuze'as neteikė didelės reikšmės valstybei kaip galios formai, nes valstybė tik pasisavina ir stratifikuoja tai, ką užgrobia galia. Reziumuodamas Foucault galios sampratą, Deleuze'as išskiria tris svarbius momentus: galia nėra iš esmės tik represyvi, ji yra ir aktyvuojanti (galia vilioja, skatina, patraukia); galios santykiuose dalyvauja ne tik tie, kurie turi

5 Gilles Deleuze. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Deleuze 2006d).

galią, bet ir tie, kurie jai paklūsta, ne tik valdantys, bet ir valdomieji; galia reiškia tiek galią paveikti, tiek galią būti paveiktam, taigi galia reiškiasi per aktyvius ir pasyvius afektus (Deleuze 2006d: 60). Vadinasi, galia niekuomet nėra sutelkta į centrą ar vieną tašką: galia nuolatos juda nuo vieno taško prie kito, sukurdama santykių tinklą, kuris lengvai gali būti perkeliamas nuo vienos substancijos ant kitos. Šį santykių tinklą Foucault vadina diagrama: diagrama yra apibrėžta galios santykių forma, kuri gali būti pritaikoma vis kitai substancijai: galima kalbėti apie feodalinę diagramą, panoptikumo diagramą ir t. t. Diagrama gali susikabinti su tam tikru socialiniu sluoksniu ir jį įtvirtinti, tačiau pati niekuomet su šiuo sluoksniu nesutampa. Kaip teigia Deleuze'as, „be abejonės, diagrama komunikuoja su stratifikuota formacija ją stabilizuodama ir įtvirtindama, tačiau, sekdama kita ašimi, ji taip pat komunikuoja su kita diagrama, su kitomis nestabiliomis diagraminėmis būklėmis, per kurias reiškiasi mutuojantis galios pasirodymas. Būtent dėl šios priežasties diagrama visuomet reprezentuoja socialinio sluoksnio išorę" (Deleuze 2006d: 71).

Šioje vietoje Deleuze'as pereina prie išorybės sampratos, kuri atsiskleidžia Foucault tekstuose apie Nietzsche ir Blanchot (Foucault 1981: 33–34). Sekdamas Blanchot, Foucault teigia, jog mąstymas visuomet yra išorybės mąstymas. Šiuo požiūriu mąstymas yra išoriškas galiai. Tai siejasi su Deleuze'o ir Foucault pokalbyje *Intelektualai ir galia* (Foucault 1980b) išsakyta mintimi, jog teorija iš prigimties oponuoja galiai: galia remiasi suvienodinimu ir subendrinimu, o teorija, priešingai, kuria naujas, daugialypes, nesistemines mąstymo formas. Šiuo požiūriu mąstymas yra ne vidinė kontempliacija, kurioje individas reflektuoja pats save, bet išorybės mąstymas. Būtent šioje išorybėje yra sukuriama diagrama, tačiau išorybė su ja nesutampa: „Diagrama kyla iš išorybės, tačiau išorybė nesusilieja nė su viena diagrama ir toliau „gamina" naujas diagramas. Taip išorybė visuomet atveria ateitį: niekas nesibaigia, nes niekas neprasidėjo, bet viskas yra transformuojama" (Deleuze 2006d: 74). Išorybė yra vieta, kurioje darosi galimas pokytis, o kartu ir pasipriešinimas. Kitaip

tariant, išorybės konceptas leidžia Foucault paaiškinti, kaip įmanoma kažkas, kas yra išoriška galiai, kaip įmanomi galiai nebendramatiški reiškiniai. Tai leidžia Deleuze'ui suformuluoti gana paradoksalų teiginį, jog „*pasipriešinimas eina pirma*, kadangi galios santykiai veikia diagramoje, o pasipriešinimas neišvengiamai veikia per tiesioginį santykį su išorybe, iš kurios diagrama kyla. Tai reiškia, kad socialinis laukas pasiūlo daugiau pasipriešinimo nei strategijų ir kad mąstyti išorybę reiškia mąstyti pasipriešinimą" (Deleuze 2006d: 74).

Taigi Deleuze'o teigimu, būtent išorybės mąstymas sudaro konceptualias sąlygas pasipriešinimui. Tačiau koks tuomet yra santykis tarp biopolitikos ir pasipriešinimo? Kaip teigia Deleuze'as, kai galia tampa biogalia arba biopolitika, ne žmogus, bet pati gyvybė tampa svarbiausiu jos objektu. Savo ruožtu biogalios priešai suvokiami ne kaip juridinės būtybės, bet kaip „biologinės grėsmės", galinčios pažeisti populiacijos sveikatą ir gyvybę. Čia svarbu pažymėti, jog ir tai, kas saugoma (populiacija), ir tai, nuo ko saugoma (priešai), praranda žmogaus pavidalą ir tampa „biologiniais faktoriais". Geriausias to pavyzdys – mirties bausmės panaikinimas ir jos vietoje atsirandantys holokaustai, genocidai ir koncentracijos stovyklos: biogalia čia nukreipiama ne į individą, bet paleidžiama veikti populiacijos mastu. Tačiau, teigia Deleuze'as, norint pasipriešinti biogaliai ir biopolitikai, visai nėra būtina grįžti prie žmogaus sampratos: „priešingai vyraujančiam diskursui, nėra jokio reikalo išsaugoti žmogaus sampratos norint pasipriešinti. Tai, ką pasipriešinimas ištraukia iš šios garbinamos senosios žmogaus sampratos, Nietzsche manymu, yra gyvybinės jėgos, kurios yra stipresnės, aktyvesnės, teigiančios ir turinčios daugiau galimybių. Antžmogis visuomet reiškė būtent tai: mes turime išlaisvinti gyvybę iš paties žmogaus, nes pats žmogus yra žmogaus įkalinimo forma" (Deleuze 2006d: 76–77). Kitaip tariant, norint pasipriešinti biogaliai, visai nebūtina rekonstruoti žmogaus kaip teisės subjekto; reikia tiesiog paleisti veikti gyvybines žmogaus galias. Kaip teigia Deleuze'as, „kai galia tampa biogalia, jai pasipriešina gyvybės galia, vitališka galia,

kuri negali būti įkalinta [žmogiškojoje] rūšyje, aplinkoje ar tam tikros diagramos keliuose. Ar jėga, kuri ateina iš išorės, nėra tam tikra gyvybės idėja, tam tikras vitalizmas, per kurį aukščiausią tašką pasiekia Foucault mintis? Ar gyvybė nėra šis gebėjimas pasipriešinti galiai?" (Deleuze 2006d: 76–77).

Tad kaip įmanoma pasipriešinti galiai? Foucault galios diagramas bandė apeiti kurdamas subjektyvavimo procesus, kurie, svarbu pabrėžti, nereiškia nei sugrįžimo prie subjekto sąvokos, nei sugrįžimo į „vidujybę". Subjektyvavimo procesus turėtume suvokti kaip beasmenius singuliarumus, kaip galimybę sukelti ir patirti afektus. Nors Foucault pasiūlytas subjektyvavimo kelias labiau primena atsitraukimą nei pasipriešinimą, vis dėlto jo atverta biopolitikos ir jai besipriešinančios gyvybės tema inspiravo keletą filosofinių tėkmių. Foucault mintis toliau plėtoja Agamben'as, kuris perima iš Foucault įstatymo ir gyvybės priešpriešos kritinę analizę. Nors teigiama, jog Agamben'as nesukūrė jokios pozityvios pasipriešinimo strategijos, vis dėlto jo atlikta tautinės valstybės ir pilietybės institucijų kritika leidžia naujai persvarstyti biopolitines šių institucijų implikacijas. Hardt'as ir Negri eina dar kita kryptimi ir analizuoja biopolitikos, kapitalizmo ir gyvosios darbo jėgos sąsają. Jų manymu, biopolitinei galiai galima priešpriešinti biopolitinį produkavimą arba gyvąją darbo jėgą. Hardt'as ir Negri kuria biopolitinės ekonomijos teoriją, kurioje produkavimas tampa pozityvia ir kuriančia jėga. Esposito pasiūlo dar kitokią biopolitikos interpretaciją: įstatymo ir gyvybės sampyną jis vadina imunizacijos paradigma. Imuniteto sąvoka apima tiek negatyvius, gynybinius biopolitikos aspektus, tiek ir pozityvią kito toleravimo galimybę. Foucault biopolitikos teorija neišvengiamai veikė Deleuze'ą ir Guattari, kurių filosofiją aptarsime kitame skyriuje.

II.

GILLES'IS DELEUZE'AS: BIOPOLITIKA IR KAPITALIZMAS

Nors Gilles'is Deleuze'as nevartoja biopolitikos sąvokos, nebent nurodydamas į Michel'io Foucault tekstus, Deleuze'o filosofinis projektas struktūriškai labai artimas Foucault tyrinėjimams. Kartu su Félix'u Guattari parašytose knygose *Anti-Oidipas: kapitalizmas ir šizofrenija* bei *Tūkstantis plokštikalnių: kapitalizmas ir šizofrenija* Deleuze'as tyrinėja geismo mašinas ir valstybės aparatus. Analizuodamas Foucault galios dispozityvo sampratą, Deleuze'as teigia, jog geismo asambliažai visuomet eina pirma galios ir pastarąją įsteigia. Foucault dispozityvo sampratai Deleuze'as ir Guattari priešpriešina knygoje *Anti-Oidipas* aptartą geismo mašinos sąvoką: jų manymu, geismo mašinos sąvoka tiksliau paaiškina, kaip įsteigiami galios aparatai ir kaip subjektai leidžiasi pajungiami galios. Knygoje *Tūkstantis plokštikalnių* Deleuze'as ir Guattari aptaria užgrobimo aparato ir karo mašinos sąvokas. Užgrobimo aparatas suvienodina, subendrina socialinius elementus ir taip įdiegia galią į socialinį lauką; karo mašina, priešingai, tuos elementus daugina ir diferencijuoja, sukuria pasipriešinimo erdves. Galios dispozityvo ir pasipriešinimo klausimas taip pat analizuojamas aptariant padalytą ir tolydžią erdvę. Padalyta erdvė yra ekstensyvi ir homogeniška; padalytoje erdvėje esantys socialiniai elementai yra dalijimo ir skaičiavimo rezultatas. Tolydi erdvė visuomet yra intensyvi ir heterogeniška, atverianti neapskaičiuojamas ir nenumatomas dimensijas. Būtent tolydi erdvė leidžia rastis kokybiniams pokyčiams, todėl gali būti siejama su pasipriešinimo erdve.

Kas yra dispozityvas?

Analizuojant Foucault biopolitikos sampratą, dažnai buvo minima dispozityvo (pranc. *dispositif*), arba aparato, sąvoka. Tačiau kas yra dispozityvas? Foucault dispozityvą apibūdina kaip heterogenišką santykių rinkinį, kurį sudaro diskursai, institucijos, architektūrinės formos, reguliuojantieji sprendimai, įstatymai, administracinės priemonės, moksliniai teiginiai, filosofinės, moralinės ir filantropinės nuostatos (Foucault 1980a: 194). Dispozityvas yra šiuos skirtingus elementus jungiantis tinklas. Kitas svarbus dispozityvo aspektas yra tas, kad jis visuomet yra įjungtas į galios santykius ir jų kontekste atlieka tam tikrą strateginę funkciją: „dispozityvo esmė iš tiesų yra strateginė, vadinasi, čia kalbame apie tam tikrą manipuliavimą galios santykiais, apie racionalią ir konkrečią intervenciją į galios santykius siekiant, kad jie būtų plėtojami tam tikra kryptimi arba būtų užblokuoti, stabilizuoti ir sunaikinti. Taip dispozityvas visuomet yra įtrauktas į galios žaismę..." (Foucault 1980a: 194). Kitaip tariant, dispozityvas visuomet išreiškia galios santykius, kurie yra legitimuojami tam tikrų žinojimo būdų ir socialinių santykių.

Kaip žinome, Foucault dispozityvus siejo su disciplinos visuomenėmis. Žinomiausias tokio disciplinuojančio dispozityvo pavyzdys yra panoptikumas. Deleuze'as teigia, kad disciplinos visuomenę pakeitė kontrolės visuomenė su jai būdingais naujais dispozityvais. Straipsnyje *Kas yra dispozityvas?* (2006a)[6] Deleuze'as teigia, jog galios dispozityvas nėra uždara ir nekintanti struktūra, bet, priešingai, yra atviras ir tolydus kontrolės aparatas, apimantis

6 Pirmą kartą publikuota *Michel Foucault philosophie. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*. Paris: Les Édition du Seuil, 1989, p. 185–195. Straipsnis parengtas pranešimo, kuris buvo paskutinis viešas Deleuze'o pasirodymas, pagrindu. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Deleuze 2006a).

ne tik galios mechanizmus, bet ir subjektyvacijos procesus, – juk be subjektyvacijos negali būti ir galios. Deleuze'as išskiria keturis svarbiausius dispozityvo elementus: vizualumo linijas (panoptikumas), sakymo linijas (kalba, tai, ką galima ir ko negalima pasakyti), jėgos arba galios linijas, įteisinančias ir sudaiktinančias ankstesniąsias, ir subjektyvacijos linijas. Kaip teigia Deleuze'as, „subjektyvacijos linija yra procesas, subjektyvumo produkavimas dispozityvo ribose: jis sukuriamas tokiu mastu, kokiu dispozityvas leidžia ar daro jį galimą" (Deleuze 2006a: 341). Taigi subjektyvacija čia suvokiama kaip pajungimas galios dispozityvui. Tačiau kartu Deleuze'as teigia, jog subjektyvacijos linija ne tik pajungia, bet ir leidžia pabėgti, kitaip tariant, ji yra ir pabėgimo linija: „Tai yra individuacijos procesas, kuris veikia grupes ar žmones ir išvengia tiek dominuojančių jėgos linijų, tiek apibrėžto žinojimo. Tai tam tikra perteklinė vertė ir ne kiekvienas dispozityvas ją turi" (Deleuze 2006a: 341). Taigi Deleuze'as pasiūlo iš esmės originalų dispozityvo apibrėžimą, kuris atitinka ne tiek Foucault, kiek jo paties filosofijos sampratą. Deleuze'ą domina galios ir pasipriešinimo dinamika, kurią jis suvokia kaip priešpriešą tarp galios dispozityvo ir „pabėgimo linijų". Tačiau ir „pabėgimas" niekuomet nebūna pabėgimas į niekur – dažniausiai jis pereina į kitą žinojimo būklę ir kitą galios dispozityvą: „produkuojamas subjektyvumas pabėga nuo tam tikro dispozityvo kuriamos galios ir žinojimo, kad investuotų save į kitą dispozityvą, kurio formos dar turi būti sukurtos" (Deleuze 2006a: 342).

Kitaip tariant, interpretuodamas Foucault dispozityvo sampratą, Deleuze'as ją priartina prie savo paties vartojamos asambliažo (pranc. *agencement*) sąvokos. Knygoje *Derybos* (1995)[7] Deleuze'as konstatuoja, jog tarp Foucault dispozityvo sampratos ir jo paties sukurtos asambliažo sąvokos esama abipusės sąveikos: būtent atsižvelgdamas į Foucault dispozityvo apibrėžimą, Deleuze'as kartu

7 Gilles Deleuze. *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Deleuze 1995).

su Guattari suformulavo asambliažo konceptą (Deleuze 1995: 86); kita vertus, Deleuze'as pastebi, kad jo sukurta asambliažo sąvoka padėjo Foucault tiksliau apibrėžti, kas yra dispozityvas (Deleuze 1995: 89). Tačiau turime pastebėti, jog paties Deleuze'o pateikti asambliažo apibrėžimai nuolatos kinta. Jau minėtame straipsnyje *Kas yra dispozityvas?* Deleuze'as apibūdina dispozityvą remdamasis tomis pačiomis charakteristikomis, kuriomis apibrėžia ir asambliažą: pirma, dispozityvas paneigia bet kokias universalijas; antra, dispozityvas nutraukia bet kokius ryšius su metafizine amžinybe. Paneigti universalijas – reiškia nutraukti ryšius su bet kokiomis bendrybėmis, ar jos pasireikštų mąstyme, ar komunikacijoje, ar kaip konsensusas. „Universalijos nieko nepaaiškina; jos pačios turi būti paaiškintos. (...) Vienis, visuma, tiesa, objektas ir subjektas yra ne universalijos, bet singuliarūs unifikavimo, totalizavimo, verifikavimo, objektyvavimo, subjektyvavimo procesai, kurie yra imanentiški dispozityvui. Taigi kiekvienas dispozityvas yra daugialypumas, kuriame veikia tam tikri tapsmo procesai ir kurie skiriasi nuo kitų procesų, veikiančių kituose dispozityvuose" (Deleuze 2006a: 342). Šis universalijų atsisakymas ir perėjimas prie daugialypumų taip pat siejasi su antra dispozityvų charakteristika: daugialypumo mąstymas atsisako visko, kas amžina, ir siekia paaiškinti, kaip gali atsirasti kas nors nauja. Kaip teigia Deleuze'as, „kiekvienas dispozityvas yra apibrėžiamas pagal naujumo ir kūrybiškumo turinį, kuris tuo pat metu rodo dispozityvo gebėjimą pasikeisti ar net liautis veikus dėl naujo dispozityvo... Kadangi subjektyvacijos linijos išvengia žinojimo ir galios dimensijų, jos yra ypač linkusios judėti kūrybos keliais, kurie nuolatos nutrūksta ir vėl prasideda, kol galiausiai senas dispozityvas liaujasi veikęs" (Deleuze 2006a: 344–345). Taigi kiekviename dispozityve galime aptikti ir stratifikacijos bei sedimentacijos linijų, kuriomis siekiama išsaugoti ir pateisinti esamą tvarką, ir kūrybos linijų, kuriomis siekiama sukurti kažką nauja.

II

Straipsnyje *Geismas ir malonumas* (2006b)[8] Deleuze'as siekia aiškiau suformuluoti santykį tarp Foucault ir jo paties bei Guattari pozicijų. Deleuze'o manymu, Foucault savo projektą suvokė kaip galios mikrofiziką, o jis pats ir Guattari – kaip geismo mikropolitiką. Deleuze'o manymu, nepakanka konstatuoti, jog biogalia veikia per daugybę mikroasambliažų; daug svarbiau yra paaiškinti, kaip ši galia atsiranda ir kodėl galia tampa geidžiama. Deleuze'o manymu, galios dispozityvai tuo pat metu yra ir geismo dispozityvai: „galios dispozityvai nieko nesutelkia ar nesukuria; veikiau geismo asambliažai diseminuoja galios darinius kaip vieną iš savo dimensijų. Tai leidžia atsakyti į klausimą, kuris yra svarbus man, bet ne Michel'iui [Foucault]: kaip galima geisti galios? Svarbiausias skirtumas yra tas, kad, mano manymu, galia yra geismo afektas. (...) Šiuo požiūriu geismas eina pirma ir yra mikroanalizės elementas" (Deleuze 2006b: 125). Taigi geismo asambliažai ne tik yra pirmesni nei galios dispozityvai, bet ir paaiškina, kaip galios dispozityvai yra sukuriami arba pakeičiami kitais, kaip individai leidžiasi pajungiami galiai. Savo ruožtu Foucault teigė, jog negali pakęsti žodžio *geismas*, nes geismas jam asocijuojasi su lakaniškosios psichoanalizės įtvirtinta stokos sąvoka (Deleuze 2006b: 130). Deleuze'ui, priešingai, geismas nereiškia nei stokos, nei spontaniškos ar natūralios duotybės. Geismas yra mašininis ir įsteigiamas kaip asambliažas: „geismas yra tik heterogeniško asambliažo veikimo dalis. Jis yra procesas, o ne struktūra ar genezė. Jis yra afektas, o ne jausmas" (Deleuze 2006b: 130). Deleuze'o teigimu, ne dispozityvas, bet geismo asambliažas gali paaiškinti skirtingas galios formas. Pavyzdžiui, feodalizmas apima daugybę skirtingų plotmių: tai santykis su gyvūnais (raitelis ir žirgas), su žeme ir jos deteritorizacija (kryžiaus

8 Pirmą kartą publikuota *Magazine littéraire*, no. 325, October 1994, p. 59–65. Tekstas buvo parašytas kaip laiškas, adresuotas Foucault, 1977 metais; šiuo laišku Deleuze'as siekė palaikyti Foucault, kuris po *Valios žinoti* išleidimo 1976 metais patyrė gilią krizę. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Deleuze 2006b).

žygiai, riterių kelionės), su moterimis (riteriškoji meilė ir riteriškumas), taip pat su specifine teiginių ir ženklų sistema (etinės normos ir riteriškasis elgesio kodas). Taigi būtent geismo asambliažas leidžia susieti heterogeniškas komponentus; žinoma, šis geismo asambliažas apima ir galios dispozityvą (feodalo galia), tačiau jis yra tik vienas iš feodalizmo asambliažo elementų.

Kitas aspektas, kurį aptaria Deleuze'as, kalbėdamas apie Foucault dispozityvą, yra pasipriešinimo klausimas. Deleuze'o manymu, Foucault galios dispozityvas numato tik pajungimo ir paklusimo dialektiką, tačiau negali paaiškinti, kaip įmanoma pasipriešinti galiai. Savo ruožtu Deleuze'o aptariami geismo asambliažai produkuoja dviejų rūšių mašinas: tai užgrobimo aparatai, kurie veikia kaip galios dispozityvas, ir karo mašinos, nubrėžiančios pabėgimo linijas. Užgrobimo aparatai veikia organizavimo plotmėje, o karo mašinos – imanentinėje asambliažų plotmėje. Deleuze'o manymu, būtent geismas paaiškina, kaip įmanoma pereiti nuo vienos plotmės prie kitos: nuo galios dispozityvų pereinama prie karo mašinų ir pabėgimo linijų, tačiau galimas ir priešingas variantas, kai karo mašinos pasisavinamos ir pajungiamos galios dispozityvų. Tad būtent geismo asambliažų konceptualizavimas paaiškina, kodėl individai leidžiasi pajungiami galiai ir sugeba jai pasipriešinti.

Produkavimo mašinos

Kalbėdamas apie geismo asambliažus, Deleuze'as turi omenyje geismo mašinos sampratą, kurią jis išplėtojo kartu su Guattari parašytoje knygoje *Anti-Oidipas: kapitalizmas ir šizofrenija* (2004a)[9].

9 Gilles Deleuze, Félix Guattari. *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et Schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Deleuze, Guattari 2004a).

Pagrindinė knygos *Anti-Oidipas* mintis yra ta, kad libidinė ekonomija visiškai sutampa su politine ekonomija, kitaip tariant, geismas produkuoja ne individualias fantazijas, bet pačią socialinę ir politinę tikrovę. Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, „nėra tokio dalyko kaip, viena vertus, realybės produkavimas, ir, kita vertus, geismo produkavimas, kuris yra gryna fantazija. (...) Tiesa yra ta, kad *socialinis produkavimas yra grynas ir paprasčiausias geismo produkavimas tam tikromis apibrėžtomis sąlygomis.* Mes tvirtiname, kad socialinė plotmė yra tiesiogiai persmelkta geismo, kad ji yra istoriškai determinuotas geismo produktas ir kad libido visiškai nereikia nei mediacijos, nei sublimacijos, jokios psichinės operacijos, jokios transformacijos, kad užgrobtų produkuojančias jėgas ar produkavimo santykius arba juos investuotų. *Yra tik geismas ir socialumas – nieko daugiau*" (Deleuze, Guattari 2004a: 30–31). Kitaip tariant, geismo produkavimas visuomet jau yra įsikūnijęs socialiniuose, politiniuose ir ekonominiuose asambliažuose.

Nors Deleuze'as ir Guattari teigia, jog libidinė ekonomija ir politinė ekonomija yra tos pačios prigimties, visgi jos veikia kiekviena pagal savo registrą (Deleuze, Guattari 2004a: 33). Geismo mašinos kuria nesibaigiančias produkavimo tėkmes, kurios pereina tris skirtingas fazes (produkavimo, įrašymo ir vartojimo) ir yra pajungiamos skirtingoms sintezėms. Pirmoji, produkavimo, fazė tiesiog didina produkavimo srautus sujungdama vieną geismo mašiną su kita mašina (tai jungimų sintezė). Vėliau, įrašymo fazėje, produkavimo srautas yra sustabdomas ir diferencijuojamas pajungiant geismo tėkmes tam tikriems kodams (tai disjunkcijos sintezė). Dar vėliau šie kodai gali būti dar kartą perkoduojami arba dekoduojami vartojimo fazėje, kurioje jie pajungiami kiekybiniam skaičiavimui arba aksiomatikai (tai konjunkcijos sintezė). Geismo produkavimo registre jungimų sintezė atitiktų paskirų potraukių ir instinktų sujungimą į vientisą geismo srautą; disjunkcijos sintezė atitiktų malonumų, atminties bei ženklų įrašymą ir kartu diferencijavimą pasąmonėje, o konjunkcijos sintezė atitiktų subjektyvumo formavimą,

kai pasąmoniniai diferenciniai ženklai klaidingai atpažįstami kaip „subjektas". Žvelgiant iš biopolitinės perspektyvos, galime teigti, jog trys sintezės tiksliai atskleidžia, kaip singuliarūs, paskiri malonumai ir potraukiai yra pajungiami subjekto dispozityvui.

Socialinio produkavimo plotmėje galime įžvelgti tas pačias tris fazes, arba sintezes: geismo produkavimą, arba jungimų sintezę, čia atitinka darbo jėgos produkavimas ir darbo jėgos srautų sujungimas; disjunkcijos sintezę atitinka fazė, kai darbo jėgos srautai įrašomi ir diferencijuojami sociume (skirtingose socialinėse formacijose tai gali būti žemės, despoto ar kapitalo kūnas). Būtent šiuo momentu, kai darbo jėgos srautai įrašomi į kapitalą ir jame paskirstomi, įvyksta stebuklingas apvertimas, kai ima atrodyti, jog kapitalas yra darbo jėgos prielaida ir priežastis. Būtent disjunkcijos sintezės fazėje darbo jėgos srautai yra pajungiami kodams, jie įgyja tam tikrą vertę. Galiausiai pereinama į trečiąją, konjunkcijos, sintezę, kurioje koduoti darbo jėgos ir kapitalo srautai yra perkoduojami ir dekoduojami, kad galėtų būti pervedami į grynai kiekybinę aksiomatiką. Šioje fazėje tiek darbo jėgos srautai, tiek kapitalo srautai pajungiami tam tikram užgrobimo aparatui, kuris gali reikštis kaip barbariška, despotinė ar kapitalistinė mašina. Tad geismo produkavimas galiausiai baigiasi tuo, jog įsteigiamas subjektyvumo dispozityvas, kuris suvokiamas kaip tariama visa ko pradžia ir priežastis, o socialinis produkavimas neišvengiamai įsteigia užgrobimo mašiną, kuri ne tik represuoja ir pajungia socialinį audinį, bet ir įsitvirtina šiame audinyje kaip pirminė visa ko priežastis.

Deleuze'as ir Guattari išskiria tris socialines ir ekonomines formacijas: tai laukiniškumo mašina, despotinė mašina ir kapitalistinė mašina. Šie mašinų tipai skiriami pagal organizavimo pobūdį: kokybinį ir kiekybinį, simbolinį ir ekonominį. Kaip teigia Eugene'as Holland'as, „laukiniškumo ir despotizmo būklės yra organizuojamos simboliškai, remiantis kodavimu ir perkodavimu, o kapitalizmas yra organizuojamas ekonomiškai, remiantis aksiomomis" (Holland 2003: 64). Laukiniškumo būklę apibrėžia kraujo ir gimi-

nystės ryšiais siejama bendruomenė, kurioje galia yra išskaidyta ir niekuomet negali būti sutelkta vienoje šeimoje ar grupėje. Tačiau, nepaisant galios ryšių daugialypumo, visus bendruomenės narius vienija bendra simbolinė tikėjimo ir reikšmių sistema, kuri įsteigia tam tikrus kodus. Kodas apibrėžia kiekvieno daikto simbolinę vertę ir reikšmę. Despotinėje valstybėje giminystės ryšiais saistomą bendruomenę pakeičia kastų ir klasių sistema, kurią valdo despotas. Galia yra sutelkta despoto kūne, kuris kartu yra ir dievybės kūnas, todėl įsiskolinimas despotui tampa begalinis. Tačiau svarbiausias despotinės valstybės bruožas yra tas, kad ji įdiegia perkodavimo sistemą. Laukinių sukurti kodai ir vertės tampa beverčiai despotui, nes kodai ir vertės galioja tik uždaroje bendruomenėje, kurioje buvo sukurti. „Vietoje to *vienas vienintelis* vertės reprezentantas – auksas – tampa privilegijuotu signifikantu, išreiškiančiu universalią vertę, ir ši „perkoduota" pridėtinė vertės forma, išreiškianti ne lokalų kodavimą, bet transcendentinį įstatymą ir *primestą vertės standartą*, nenutrūkstamai plaukia į bedugnį despoto iždą" (Holland 2003: 65). Taigi perkodavimo procesas reiškia, jog vertė yra ištraukiama iš pačių daiktų ir perkeliama į auksą ar pinigus – kaip universalų vertės ekvivalentą.

Būtent perkodavimo procesas reorganizuoja sociumą ir leidžia įsteigti valstybę kaip represinį aparatą, kadangi visi sociumo subjektai pajungiami despotui. Deleuze'o ir Guattari manymu, valstybė atsiranda ne sudarius socialinį kontraktą, kaip teigiama klasikinėse teorijose, bet įsteigus perkodavimo procedūrą: „*Perkodavimas* yra operacija, kuri sukuria valstybės esmę ir kuri nustato tiek tęstinumą, tiek pertrūkį ankstesnių formacijų atžvilgiu" (Deleuze, Guattari 2004a: 217). Kapitalizmo atsiradimas dar kartą pakeičia ir socialinių, ir ekonominių santykių dinamiką. Kaip teigia Holland'as, „priešingai nei laukinės ar despotinės visuomenės, kurios organizuojamos kokybiniu požiūriu per kodavimą ir perkodavimą, kapitalistinis gamybos būdas organizuoja visuomenę kiekybiškai per aksiomatizavimą, sujungdamas dekoduotus turtų srautus ir

deteritorizuotus darbo jėgos srautus siekiant sukurti pridėtinę vertę, kuri privačiai pasisavinama kapitalisto" (Holland 2013: 131). Kitaip tariant, ankstesnės formacijos rėmėsi kokybiniu verčių kodavimu ir perkodavimu, o kapitalistinėje formacijoje kodavimą ir perkodavimą keičia aksiomos, kurios reiškia grynai kiekybinį santykį tarp elementų. Kaip teigia Paul'as Patton'as, „kodas nustato sisteminį atitikimą tarp skirtingų reikšmės sistemos elementų, o aksiomatinę sistemą apibrėžia grynai sintaktinės taisyklės, pagal kurias generuojamos virtinės bereikšmių ir neinterpretuojamų simbolių" (Patton 2000: 92). Kapitalizmas kodavimą ir perkodavimą pakeičia nuo žmogiškojo faktoriaus nepriklausomu kiekybiniu, skaitmeniniu santykiu, kuris leidžia kapitalizmui vystytis iki tol negėtu mastu. Kaip teigia Alberto Toscano, „aksiomos veikia tuos elementus ir santykius, kurių prigimtis neturi būti apibrėžta. Aksiomos nesusijusios su jų pritaikymo srities savybėmis ar kokybėmis, todėl savo objektus jos gali traktuoti kaip grynai funkcinius, o ne kaip kokybiškai diferencijuotus jų vidinių savybių" (Toscano 2011: 22). Geriausias aksiomatizacijos pavyzdys yra pinigų srautai, kurie reiškia grynai kiekybinį santykį, niekaip nesusietą su kokybinėmis perkamų objektų savybėmis. Dekodavimo procesas iš esmės išlaisvina kapitalizmą nuo bet kokių suvaržymų ir leidžia jam apimti vis daugiau socialinio gyvenimo sričių. Šiuo požiūriu pakinta ir valstybės funkcija: „užuot perkodavus jau koduotas tėkmes despoto labui, dabar valstybės funkcija yra derinti nuolat augančių kvantinių tėkmių jungtis... Tačiau galiausiai pasiekiamas galutinis taškas, kai kapitalo greitis ir galia jungti ir aksiomatizuoti dekoduotas tėkmes viršija valstybės perkodavimo galias, todėl valstybės tampa kapitalistinės aksiomatikos realizacijos modeliais ir reteritorizacijos erdvėmis, kurios apima visą žemės rutulį" (Holland 2013: 133–134). Taigi subjektyvacijos dispozityvas pajungia individus valstybės kontrolei; savo ruožtu valstybė užtikrina, jog iš esmės visos socialinio produkavimo plotmės – darbas, žinojimas, kūrybiškumas – yra pajungiamos aksiomatizacijos principui.

Užgrobimo aparatas ir karo mašina

Nors Deleuze'as ir Guattari išskiria tris skirtingas socialines ir ekonomines formacijas, kartu jie teigia, jog visoms formacijoms būdinga priešprieša tarp užgrobimo aparato ir karo mašinos. Kartu parašytoje knygoje *Tūkstantis plokštikalnių: kapitalizmas ir šizofrenija* (2004b)[10] Deleuze'as ir Guattari teigia, jog būtent užgrobimo aparatas sukuria sąsają tarp kapitalistinės aksiomatikos ir valstybės aparato. Jų manymu, užgrobimo aparato veikimą nusako dvi operacijos: pirmoji sukuria palyginimo erdvę, t. y. užgrobiamą fenomeną palygina ir paverčia skaičiuojamu ir homogenišku vienetu; antroji operacija sukuria pateisinimą šio fenomeno pasisavinimui (Deleuze, Guattari 2004b: 491). Kitaip tariant, užgrobimo aparatas pajungia užgrobiamą fenomeną bendrai dekoduotų srautų aksiomatikai, kuri yra grynai kiekybinė ir homogeniška. Tačiau ne visi srautai yra dekoduojami – kai kurie jų nuteka ar pabėga ir taip išvengia dekodavimo procedūros. Taigi, kas yra tai, kas nuteka ir taip išvengia aksiomatizacijos? Deleuze'as ir Guattari įveda neapskaičiuojamų mažumų temą ir taip suteikia pasipriešinimui politinį pobūdį: kaip prisimename, Foucault manė, kad pabėgti nuo galios dispozityvų galima ieškant prieglobsčio subjektyvacijos procesuose, o Deleuze'as ir Guattari siūlo ne mažus subjektyvacijos malonumus, bet politinį tapsmo mažuma projektą. Mažumas čia reikia suprasti ne kaip esamą būklę, bet kaip tapsmo procesą: dauguma visuomet kuriama per aksiomas, t. y. kaip homogeniška ir kiekybinė visuma, o mažumas Deleuze'as ir Guattari apibrėžia kaip neapskaičiuojamas aibes. „Tai, kas nusako mažumas, yra ne skaičius, bet santykis tarp skaičių. Mažuma gali būti didelė ar net begalinė, kaip ir dauguma. Jas skiria tai, kad daugumos atveju santykis, būdingas skaičiui, sukuria aibę,

10 Gilles Deleuze, Félix Guattari. *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Deleuze, Guattari 2004b).

kuri gali būti baigtinė ar begalinė, bet visuomet apskaičiuojama, o mažumos yra apibrėžiamos kaip neapskaičiuojamos aibės, nesvarbu, kiek elementų jos turėtų. Neapskaičiuojamas aibes apibrėžia ne aibė ar jos elementai, bet santykis, tas „tarp“, atsirandantis tarp elementų...“ (Deleuze, Guattari 2004b: 518–519). Kitaip tariant, tapsmas mažuma sukuria tokią vertę, tokį kokybinį elementą, kurio kapitalistinė aksiomatizacija negali dekoduoti ir paversti kiekybiniu. Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, „aksiomatika manipuliuoja tik apskaičiuojamomis aibėmis, net jei jos begalinės, o mažumos sukuria „išsklidusias“, neapskaičiuojamas, neaksiomatizuojamas aibes, trumpai tariant, „mases“, pabėgimo ir tėkmės daugialypumus“ (Deleuze, Guattari 2004b: 519).

Mažumos, apie kurias kalba Deleuze'as ir Guattari, atitinka tradiciškai politinėje plotmėje apibrėžiamas mažumas – tai moterys, jaunimas, spalvotieji, laikini darbininkai. Tačiau svarbiausia yra tai, kad mažumos atstovai neturi siekti tapti homogeniškos daugumos elementu, nes taip jie tik sustiprintų dominuojančią aksiomatiką. Priešingai, „mažumoms būdinga teigti neapskaičiuojamumo galią, net jei tą mažumą sudaro vienas narys“ (Deleuze, Guattari 2004b: 519–520). Kitaip tariant, pasipriešinimo veiksmas turi siekti ne suvienodinančio universalumo, bet partikuliarumo: mes visi turime tapti moterimi ar spalvotuoju, t. y. užimti jo ar jos partikuliarią poziciją. Šiuo požiūriu Deleuze'o ir Guattari pozicija visiškai sutampa su Foucault, kuris kovojo už tam tikrų grupių, pavyzdžiui, kalinių, teisę kalbėti iš savo partikuliarios pozicijos. Pokalbyje su Foucault, pavadintame *Intelektualai ir galia* (Foucault 1980b), Deleuze'as teigia, jog galia visuomet siekia totalizuoti ir suvienodinti, o intelektualo užduotis yra kurti teoriją, kuri įsikūnytų partikuliariame taške, kuri ne totalizuotų, bet dauugintų ir „mažintų“. „Nėra reikalo totalizuoti to, ką nuolatos totalizuoja galia; jei judėtume šia kryptimi, tai reikštų atstatyti reprezentuojančias centralizmo formas ir hierarchines struktūras. Mes turime kurti horizontalius santykius ir visą tinklų sistemą; tai yra ypač sudėtinga“, – teigia Deleuze'as (Foucault 1980b: 212).

II

Mažumų reikalavimas kalbėti iš savo partikuliarios pozicijos atveria daug gilesnį prieštaravimą tarp tėkmių, kuriomis vystosi mažumos, ir aksiomų, kurios pagrindžia daugumos dominavimą: „Iš esmės čia supriešinama ne anarchija ir organizacija, ne centralizmas ir decentralizacija, bet koncepcija, susijusi su neapskaičiuojamos aibės problemomis, ir skaičiuojamų aibių aksiomatizacija" (Deleuze, Guattari 2004b: 520). Į šią priešpriešą dar įsiterpia valstybė kaip specifinis galios aparatas: tapsmas, kokybinis pokytis leidžia mažumoms pabėgti nuo valstybės vykdomos aksiomatizacijos; savo ruožtu valstybė siekia mažumas arba apropri juoti ir paversti aksiomomis, arba jas tiesiog sunaikinti. Tačiau tai yra sunkiai įgyvendinamas uždavinys, nes, kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, pačiam kapitalizmui būdinga nuolatinė ribos perkėlimo dinamika, nuolat kuriama priešprieša tarp aksiomatikos ir jai nepaklūstančių tėkmių: „Nors kapitalizmas vystosi remdamasis skaičiuojamų aibių modeliu, jis neišvengiamai steigia neapskaičiuojamas aibes, kurios įsiterpia į modelių veiklą ir ją sutrikdo" (Deleuze, Guattari 2004b: 522). Kitaip tariant, pačiam kapitalizmo vystymuisi yra būdingos priešingos tendencijos: viena tendencija yra sekti organizacijos principu, kurti galios struktūras ir hierarchijas, kita tendencija – paleisti veikti dekoduotas tėkmes, kurios suardo esamą organizaciją ir leidžia rastis naujoms socialumo formoms.

Ši įtampa tarp kapitalistinės aksiomatikos ir socialinių pokyčių knygoje *Tūkstantis plokštikalnių* konceptualizuojama pasitelkiant skirtingas sąvokas ir perskyras: tai priešprieša tarp karo mašinos ir užgrobimo aparato, taip pat tarp tolydžios ir padalytos erdvės. Kaip jau minėjome, valstybė kaip užgrobimo aparatas siekia aksiomatizuoti visas geismo, darbo, tapsmo tėkmes; tačiau visuomet egzistuoja tam tikras nuotėkis arba likutis, kuris priešinasi aksiomatizacijai. Šią pasipriešinimo energiją Deleuze'as ir Guattari vadina karo mašina, turėdami omenyje, kad karo mašinomis siekiama ne tikro karo, bet veikiau kokybinio pokyčio. Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, „karo mašinos (...) tikslas yra ne karas, bet

kūrybinių pabėgimo krypčių ieškojimas, tolydžios erdvės ir toje erdvėje esančių žmonių kūrimas" (Deleuze, Guattari 2004b: 466). Šiuo požiūriu karo mašina visuomet yra nukreipta prieš valstybę; savo ruožtu valstybė siekia karo mašiną pasisavinti ir pritaikyti savo tikslams. Deleuze'as ir Guattari teigia, jog valstybė visuomet yra nukreipta į vidujybę ir pakartojimą, o karo mašina – į išoriškumą: „Valstybė-forma, kaip tam tikra vidujybės forma, turi tendenciją save reprodukuoti, išlikdama identiška sau nepaisant visų variacijų ir lengvai atpažįstama net per savo kraštutinumus, visuomet siekianti viešo pripažinimo (nesama užmaskuotos valstybės). Tačiau karo mašina sukuria tokią išoriškumo formą, kuri egzistuoja tik kaip savo pačios metamorfozė" (Deleuze, Guattari 2004b: 397–398). Karo mašina destabilizuoja sociumą ir išsklaido galios centrus, sukurdama naujas socialines grupes, gaujas ar judėjimus, kurie negali būti pasisavinami galios struktūrų. Kaip teigia Patton'as, karo mašina pasiūlo alternatyvų galios modelį: „Kaip užgrobimo aparatas valstybė-forma reprezentuoja grynai kiekybinį ar linijinį galios kaupimo modelį. Ji apima kitų kūnų inkorporavimą arba dėl to, kad jie savo substancija pamaitina užgrobiantįjį kūną, arba dėl to, kad jų jėgos gali būti pridedamos prie užgrobiančiojo kūno. Metamorfozės mašina, priešingai, reprezentuoja kokybinį ar daugialypį galios kaupimo būdą" (Patton 2000: 111). Metamorfozės mašina kuria naujas socialines kokybes ir erdves, kurios negali būti suvienodinamos ar totalizuojamos.

Šiuo požiūriu perskyra tarp valstybės aparato ir karo mašinos atitinka perskyrą tarp padalytos ir tolydžios erdvės. Valstybės aparatas ne tik veikia padalytoje erdvėje, bet ir ją aktyviai dalija, suvienodina ir pasisavina. Karo mašina veikia tolydžioje erdvėje, kurioje paleidžia veikti tapsmo tėkmes, kuriančias intensyvumus ir naujas kokybes. Tolydi erdvė dar vadinama nomadine erdve, kadangi čia viskas randasi ir kinta lyg čiabuvių gentis, judanti dykuma. Padalyta erdvė savo ruožtu atitiktų sėslių žemdirbių dirbamą erdvę, kurią nusako nuosavybės, kiekybės ir galios santykiai. Iš to seka, jog pada-

lyta erdvė yra ekstensyvi ir apskaičiuojama, o tolydžią erdvę nusako joje sukuriami intensyvumai. Kaip teigia DeLanda, „ekstensyviam erdvės matavimo būdui, kuriuo vadovaujasi sėslūs [žemdirbiai], Deleuze'as priešpriešina intensyvų erdvės užvaldymo būdą, kuris užvaldo erdvę panašiai kaip vanduo, užimdamas ją be dalijimo ar skaičiavimo. Šią alternatyvą jis vadina nomadine distribucija" (DeLanda 2005: 47). Taigi tolydi erdvė yra tapsmo ir kokybinio pokyčio erdvė, kuri sukuria sąlygas socialiniam ir politiniam pokyčiui.

Karo mašina ir tolydi politika

Apžvelgę Deleuze'o ir Guattari suformuluotą valstybės aparato sampratą, turime atsakyti į klausimą, kas ir kaip priešinasi galiai. Akivaizdu, jog karo mašinos sąvoka yra tik priemonė ar įrankis, kuriuo siekiama atverti kelius naujai politiškumo sampratai. Tačiau koks šios politiškumo sampratos turinys? Jei galios tikslas yra kurti hierarchines struktūras, jas dalyti ir pasisavinti, ar galime teigti, jog alternatyvą galios struktūroms gali sukurti tolydi politika? Čia vėlgi praverstų Deleuze'o ir Guattari nuoroda į matematiko Riemann'o apibrėžtą kiekybinių ir kokybinių daugialypumų sampratą. Kaip teigia Riemann'as, kiekybiniai daugialypumai gali būti skaičiuojami ir dalijami, pavyzdžiui, mes galime palyginti atstumą tarp dviejų vertikalios tiesės taškų ir atstumą tarp dviejų horizontalios tiesės taškų. Tačiau kokybiniai daugialypumai gali būti apskaičiuojami tik netiesiogiai, jei, pavyzdžiui, palyginsime du vienodo aukščio, tačiau nevienodo intensyvumo garsus arba vienodo intensyvumo, tačiau skirtingo aukščio garsus. Šiuo atveju turime intensyvius daugialypumus, kurių negalima padalyti nepakeičiant jų prigimties (Deleuze, Guattari 2004b: 533). Tam tikros kokybės, pavyzdžiui, garso intensyvumas, temperatūra arba greitis nėra dalijami: „temperatūra nėra dviejų mažesnių temperatūrų suma, greitis nėra dviejų mažesnių greičių suma. Kiekvienas intensyvumas pats savaime jau

yra skirtumas, jis skiriasi nuo savęs taip, kaip kiekvienas skirtumo elementas skiriasi savo prigimtimi nuo kito elemento" (Deleuze, Guattari 2004b: 533). Pavyzdžiui, pasiekęs tam tikrą kritinę temperatūrą, vanduo gali virsti garais arba ledu, vadinasi, suformuoti visiškai kitokios prigimties kūną. Kitaip tariant, tolydi erdvė yra intensyvių daugialypumų erdvė, kuri keičiasi ir keičia joje esančius subjektus. Iš to seka, jog tolydi erdvė ne tik nuolat patiria kokybinius pokyčius, bet ir kažkas, užimantis šią erdvę arba joje esantis, gali ir turi patirti esminių transformacijų: „Ne tik tai, kas užima tolydžią erdvę, tampa daugialypumu, kuris dalijamas keičia savo prigimtį, – taip atsitinka gentims dykumoje, kurios nuolatos keičia atstumus, tai gaujos, patiriančios nuolatines metamorfozes, – bet ir pati tolydi erdvė, dykuma, stepė, jūra, ar ledynas yra tokio pobūdžio daugialypumas, neapskaičiuojamas, decentruotas, kryptinis ir t. t." (Deleuze, Guattari 2004b: 534).

Toliau aiškindami tolydžios ir padalytos erdvės opoziciją, Deleuze'as ir Guattari prisimena technologinį pavyzdį – priešpriešą tarp tekstilės audinio ir veltinio arba tarp audinio ir skiautinio. Ši priešprieša praverčia analizuojant daug sudėtingesnę opoziciją tarp euklidinės ir Riemann'o geometrijos sampratų: euklidinėje geometrijoje (kaip ir audinyje) galima apskaičiuoti tarp vieno ir kito taško esantį atstumą; o Riemann'o tyrinėjamos erdvės yra lyg skiautiniai, kitaip tariant, Riemann'o erdvėje du gretimai esantys stebėtojai gali apibrėžti tik taškus, esančius jų tiesioginėje kaimynystėje, tačiau negali apibrėžti savo pozicijos vienas kito atžvilgiu. „Kiekviena kaimynystė yra lyg euklidinės erdvės skiautė, tačiau ryšys tarp vienos ir kitos kaimynystės nėra apibrėžtas ir gali būti nustatomas begale būdų. Riemann'o erdvė bendriausiu požiūriu pasirodo kaip amorfiška gabaliukų kolekcija, kurie vienas kitam priešpriešinami, tačiau negali būti sujungti" (Deleuze, Guattari 2004b: 535). Kitaip tariant, Riemann'o erdvė yra lyg skiautinys, kuriam būdingas tam tikras ritmas, heterogeniški jungimai. Deleuze'as ir Guattari teigia, jog tolydžią erdvę geriausiai apibūdina Benoît Mandelbtrot fraktalo

samprata. Fraktalas yra asambliažas, kurio dimensijos yra frakcinės, o ne išbaigtos ar galutinės; arba jei išbaigtos, tai turinčios begalę variacijų. Kitaip tariant, fraktalas sukuria erdves, kuriose niekas nesibaigia; būtent todėl Deleuze'as ir Guattari teigia, jog tolydi erdvė yra tapsmo ir metamorfozių vieta.

Šiuo požiūriu tolydi erdvė visuomet yra heterogeniška, daugialypė, o padalyta erdvė, priešingai, yra homogeniška, nors tai ir nėra akivaizdu iš pirmo žvilgsnio. Galėtume manyti, kad tai, kas neskaičiuojama ir nedalijama, yra homogeniška, tačiau yra būtent priešingai: homogeniškumas yra dalijimo ir skaičiavimo rezultatas, nes skaičiavimas numato suvienodinimą, kitaip tariant, kad suskaičiuotume, turime tam tikrus dalykus tam tikru atžvilgiu padaryti vienodus. Tolydi erdvė, priešingai, leidžia koegzistuoti skirtingoms dimensijoms, taigi „tolydžiai erdvei būdingas esminis heterogeniškumas: veltinys ar skiautinys, o ne audimas, ritminės vertės, o ne harmoninė melodija, Riemann'o erdvė, o ne euklidinė erdvė..." (Deleuze, Guattari 2004b: 539). Kitaip tariant, aksiomatinei galios logikai tolydi politika gali priešpriešinti ne tik tai, kas neapskaičiuojama (mažumas kaip neapskaičiuojamas aibes), bet ir tapsmo nenumatomumą, jo fraktalinį neišbaigtumą ir negalimybę jo apibrėžti tam tikru duotu momentu. Šiuo požiūriu padalytos erdvės aparatai – valstybė, disciplinuojančios institucijos – siekia sustabdyti socialinius procesus, juos padalyti ir apibrėžti, o tolydi politika siekia išvengti bet kokio įkalinimo represinėse galios institucijose.

Vienas iš konkrečių pavyzdžių, kurio Deleuze'as ir Guattari imasi norėdami aptarti tolydžios ir padalytos erdvės sampratą, yra darbo kategorija. Deleuze'as ir Guattari nubrėžia paralelę tarp fizikos (grynoji jėga) ir socialinės darbo jėgos kategorijų. Panašiai kaip fizikinis pasaulio aiškinimas svyruoja tarp Newton'o fizikos ir „gaujų, turbulencijų, „katastrofų" ir epidemijų fizikos", socialinis pasaulio aiškinimas svyruoja tarp to, ką Deleuze'as ir Guattari vadina „darbu" padalytoje erdvėje ir „laisvu veiksmu" tolydžioje erdvėje. Deleuze'as ir Guattari teigia, jog socioekonominis darbo

jėgos konceptas ir abstrakti darbo samprata sudaro sąlygas kurti homogeniškas abstrakčias kiekybes, kurias galima pritaikyti bet kuriam darbui. Kitaip tariant, darbo modelis leidžia kokybinius skirtumus, būdingus laisvam veiksmui, paversti kiekybiniais darbo vienetais. Kitaip tariant, valstybė „gali primesti darbo modelį kiekvienai veiklai, išversti kiekvieną veiksmą į galimą ar virtualų darbą, disciplinuoti laisvą veiksmą arba (o tai reiškia tą patį dalyką) priskirti jį „laisvalaikiui", kuris egzistuoja tik per santykį su darbu. Dabar mes suprantame, kodėl darbo modelis kartu su savo fiziniais ir socialiniais aspektais sudaro esminę valstybės aparato dalį" (Deleuze, Guattari 2004b: 541). Svarbiausias valstybės rūpestis yra kiekvieną veiklą apskaičiuoti, dauginti arba padalyti, kitaip tariant, stratifikuoti. Tolydi erdvė šiame kontekste suvokiama kaip tokia erdvė, kurią reikia užkariauti pasitelkiant darbo modelį ir valstybės aparatą. Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, „darbas atlieka bendrą erdvės ir laiko padalijimo operaciją, pajungia laisvą veiksmą, panaikina tolydžias erdves..." (Deleuze, Guattari 2004b: 541). Taigi Deleuze'ui ir Guattari darbas yra pajungimo ir disciplinavimo forma, priešingai nei Michael'iui Hardt'ui ir Antonio Negri, kurie, kaip matysime vėliau, patį darbo procesą laiko pasipriešinimu kapitalistinei aksiomatikai.

Kaip jau minėjome, padalytos erdvės atitikmuo yra valstybės aparatas ir disciplinos institucijos, o tolydžią erdvę Deleuze'as ir Guattari dar vadina nomadine erdve. Šiuo požiūriu tolydi politika kartu yra ir nomadinė politika, nuolat keičianti pavidalus ir vengianti prisirišti prie tapatybių ar teritorijų. Deleuze'as ir Guattari aptaria kelis nomadizmo atvejus. Pirmasis – tai nomadinis mokslas, kuris priešinasi instituciniam, arba „karališkajam mokslui": institucinis mokslas ieško esmių ir tapatybių, jis formuluoja bendrybes, todėl mielai yra palaikomas valstybės institucijų. Nomadinis mokslas, priešingai, ieško singuliarumų ir „silpnųjų esmių", o ne bendrų formų. Dėl šios priežasties „karališkasis mokslas" visuomet siekia pasisavinti nomadinį mokslą arba delegitimuoti jį kaip nemokslą. „Vals-

tybė nesuteikia galios (*pouvoir*) intelektualams ar konceptualiems inovatoriams; priešingai, ji paverčia juos griežtai valdomu organu, kurio autonomija yra tik įsivaizduojama, tačiau to pakanka, kad per tuos, kurie dirba, valstybė galėtų paprasčiausiai reprodukuoti ar įgyvendinti visą savo galią (*puissance*)" (Deleuze, Guattari 2004b: 406). Valstybė stengiasi užgniaužti nomadinį mokslą ir suteikti galią tiems minties dariniams, kurie atitinka valstybės aparato legitimuotas formas.

Antrasis pavyzdys – tai santykis tarp valstybinio ir nomadinio mąstymo. Deleuze'as visą filosofijos istoriją laiko tam tikrų minties vaizdinių istorija. Minties vaizdinys reiškia tam tikrą sustingusią mąstymo formą, kuri glaudžiai susijusi su valstybe kaip forma. „Minties vaizdinys nusako ne metodą, bet kažką gilesnio, kas visuomet laikoma savaime suprantamu, – koordinačių, dinamikos, orientacijų sistema: ką reiškia mąstyti ir kaip „orientuojamasi mintyje" (Deleuze 1995: 147–148). Tokį minties vaizdinį, kuris atspindi galios formas, Deleuze'as ir Guattari vadina „noologija": tai valstybė-forma, kuri įsikuria ne socialinio veiksmo, bet pačios minties plotmėje. Ši keista sąjunga tarp minties ir valstybės yra naudinga abiem pusėms: mintis iš valstybės gauna legitimaciją, o valstybė – visišką konsensusą ir *de jure* universalumą. „Minčiai naudinga prisišlieti prie valstybės, tačiau valstybei ne mažiau naudinga pratęsti save mintyje ir būti jos sankcionuotai kaip vienintelei ir universaliai formai" (Deleuze, Guattari 2004b: 414). Tobulas piliečių homogenizavimas, pasiekiamas per valstybės konsensusą, yra lydimas tobulo mąstymo galimybių homogenizavimo, kuris pasirodo kaip bendra ir visuotinai priimta nuomonė. „Bendra nuomonė, visų gebėjimų suvienijimas įsteigiant *Cogito* yra valstybės konsensusas, pakeltas į absoliuto lygį" (Deleuze, Guattari 2004b: 415). Tokiu būdu mąstymas skolinasi iš valstybės tobulą vidinės minties karalystės vaizdinį, kuris, nors ir yra įsivaizduojamas, yra visiems priimtinas. „Iš čia kyla svarba tokių sąvokų kaip universalumas, metodas, klausimas ir atsakymas, sprendimas ar pripažinimas to, kas visuomet tik

teisinga. (...) Taip filosofija išverčiama į oficialią grynosios valstybės kalbą" (Deleuze, Parnet 2006: 10).

Šiam konsensuso ir visuotinai priimtos nuomonės aljansui oponuoja „prieštaringos mintys, kurios veikia drastiškai, o pasirodo netolygiai" (Deleuze, Guattari 2004b: 415). Šios prieštaringos mintys atsiranda „privačių" mąstytojų galvose. Svarbiausias šių mąstytojų bruožas – išorybės mąstymas, o ne vidinė kontempliacija. Išorybės mąstymas – mintis, kurią Deleuze'as perima iš Foucault, – tai minties siekis susijungti su išoriniu pasauliu, su naujais žmonėmis ir naujomis minties galiomis. Tačiau svarbiausia čia yra suvokti, jog išorybės mąstymas nesiūlo pakeisti vieno valstybinio minties vaizdinio kitu – veikiau siekiama paties mąstymo išorės, kurioje atsisakoma vaizdinio ir jo kopijų, universalių maksimų ir teiginių. Kitaip tariant, valstybinis mąstymas kuria mąstymo vaizdinius, kurie padalija mąstymo erdvę į universalius teiginius ir aksiomas, o išorybės mąstymas sukuria tolydžią mąstymo erdvę: „Išorybės forma įkurdina mąstymą tolydžioje erdvėje, kurią jis turi užimti be skaičiavimo, ir kurioje nėra jokio tinkamo metodo, jokios suvokiamos reprodukcijos, tik santykiai, *intermezzo*, prisikėlimai" (Deleuze, Guattari 2004b: 416). Tolydi mintis reiškiasi kaip mąstymo šuolis ar netikėtas aforizmas, kaip singuliarumas, kurio neįmanoma nei universalizuoti, nei interiorizuoti. Taigi kiekvienas mąstytojas, menininkas ar revoliucionierius turi išrasti savo tolydžią mąstymo erdvę, sukurti savo karo mašiną ir taip atverti galimybes kūrybiniam pokyčiui.

Panašią priešpriešą galime įžvelgti tarp valstybinio ir nomadinio meno, tarp valstybinės ir nomadinės politikos, kurios veiksmai ir pavidalai sunkiai apibrėžiami ir numatomi. Tačiau ką nomadinė arba tolydi politika gali reikšti šiandieninėje politinėje kalboje? Kaip Deleuze'o ir Guattari mintis galėtume aktualizuoti šiandien? Paradoksalu, tačiau būtent šiandieninės politinės realijos gyvai aktualizuoja nomadizmo sąvoką: šiandieniniai nomadai numato naują santykį su erdve, naują erdvės pasisavinimo būdą. Deleuze'as ir

Guattari pabrėžia, jog sėsliųjų žemdirbių santykis su erdve visuomet yra įtarpinamas valstybės aparatų (per nuosavybės arba nuomos santykius), o nomadų santykis su erdve yra veikiau intensyvus nei ekstensyvus: nomadas keliauja kartu su savo erdve, jis visuomet yra tapsmo būklėje, visuomet *intermezzo*. Šiuo požiūriu nomadinė erdvės distribucija yra nenumatyta revoliucija, nes ji dekonstruoja nuosavybės ar priskyrimo santykiais paremtą santykį su erdve. Savo ruožtu valstybė siekia sustabdyti nomadinį judėjimą, apibrėžti jį ir apriboti. Tai ypač akivaizdu stebint dabartinę migracijos krizę: susidūrusios su iki šiol neregėtais pabėgėlių srautais, tautinės valstybės ima veikti kaip represiniai aparatai, siekiantys arba užtverti ir sustabdyti migracijos srautus, arba suvaryti pabėgėlius į migracijos centrus ir kitas disciplinuojančias institucijas. Taigi tautinės valstybės ir pilietybės institucijos tampa kontrolės dispozityvais, leidžiančiais atsikratyti nepageidaujamų individų. Kaip matysime vėliau, Agamben'as tautinės valstybės ir pilietybės institucijas taip pat laiko biopolitiniais represijų aparatais. Šiame kontekste Deleuze'o ir Guattari siekis konceptualizuoti nomadinį tapsmą tampa ne tik teorine nuostata, bet ir tolydžios politikos veiksmu, sukuriančiu sąlygas alternatyviai socialinei sąrangai. Tačiau tuo pat metu Deleuze'as ir Guattari pabrėžia, kad tolydi erdvė pati savaime dar nėra joks išsigelbėjimas: „tolydi erdvė pati savaime nėra išlaisvinanti. Tačiau būtent šioje erdvėje kovos yra pakeičiamos arba perkeliamos, o gyvenimas sukuria naujų iššūkių ir kliūčių, išranda naują tempą ir greitį, pakeičia priešininkus. Tačiau netikėkite, kad išsigelbėti pakanka vien tik tolydžios erdvės" (Deleuze, Guattari 2004b: 551). Kitaip tariant, tolydi erdvė nėra joks stebuklų laukas, tačiau tai yra tokia zona, kurioje galima sutrikdyti esamą tvarką ir išrasti naują.

Apibendrindami galime teigti, jog Deleuze'as ir Guattari konstatuoja galios asambliažų dvilypumą: iš vienos pusės veikia abstrakti aksiomatizacijos ir perkodavimo mašina, kuri sukuria homogenišką ir padalytą erdvę, kurioje paleidžia veikti valstybės aparatą, iš kitos pusės – abstrakti metamorfozės mašina, atverianti deteritorizacijos

ir pabėgimo kryptis, paleidžianti veikti karo mašinas. Turint omenyje šį dvilypį abstrakčios mašinos pobūdį, pasipriešinimas taip pat turėtų vykti makropolitikos ir mikropolitikos lygmeniu. Makropolitikos lygmeniu kovojama prieš valstybės aparato vykdomą aksiomatizaciją, o mikropolitikos lygmeniu siekiama įgyvendinti tapsmą mažuma. „Vėlgi, negalima teigti, kad kova aksiomų lygmeniu neturi reikšmės; priešingai, ji yra lemianti (...). Tačiau kartu reikia pastebėti, jog šios kovos nurodo ir kitas tuo pat metu vykstančias kovas. Nors ir kokie kuklūs būtų jų reikalavimai, jie visuomet sukuria kažką, ko aksiomatika negali toleruoti: kai žmonės pareikalauja galimybės patys suformuluoti savo problemas" (Deleuze, Guattari 2004b: 520). Deleuze'o ir Guattari teigimu, tikroji politinė kova vyksta ne makropolitikos ir galios dispozityvo lygmeniu, bet mikropolitikos lygmeniu, kai paleidžiamos veikti neapskaičiuojamos mažumos. Kitaip tariant, mažumos turėtų siekti ne būti pripažintos galios dispozityvo, bet plėtoti nomadinį tapsmą tolydžioje erdvėje. „Bendrai kalbant, mažumų integracijos problema nėra išsprendžiama per aksiomas, statutus, autonomijas, nepriklausomybes. Žinoma, jų taktika yra to siekti. Tačiau jei mažumos yra revoliucinės, tai tik todėl, kad jos turi daug stipresnę galią kvestionuoti pasaulinę aksiomatiką" (Deleuze, Guattari 2004b: 521). Mažumos kaip nesuskaičiuojamos aibės turi galios „nulaužti" kapitalistinę aksiomatiką ir bent jau pristabdyti sklandų užgrobimo aparatų veikimą.

III.

GIORGIO AGAMBEN'AS: BIOPOLITIKA KAIP IŠIMTIES BŪKLĖ

Foucault biopolitikos sampratą toliau plėtoja Giorgio Agamben'as. Kaip buvo parodyta ankstesniame skyriuje, Foucault biopolitiką analizuoja kaip tam tikrą istorinį fenomeną, o biopolitikos atsiradimą sieja su liberaliosios demokratijos ir kapitalizmo raida. Agamben'as, priešingai, biopolitiką suvokia kaip tam tikrą transistorinę konstantą, kuri apibrėžia tiek totalitarinius režimus, tiek parlamentines demokratijas. Agamben'as biopolitiką sieja su suverenios galios teise skelbti išimties būklę, kurioje suspenduojama įprastinė jurisdikcija, o galia ima veikti kaip pašalinimo ir įtraukimo mechanizmas, nuolat perkeliantis ribas tarp politinio subjekto ir to, ką Agamben'as vadina „nuoga gyvybe". Agamben'as remiasi Hannah Arendt atlikta žmogaus teisių kritika, kuri atskleidė, jog žmogaus teisės, kurios ir buvo sukurtos apsaugoti „nuogai gyvybei", nustoja veikusios būtent tuomet, kai žmogus netenka pilietybės teikiamų privilegijų. Remdamasis šia įžvalga, Agamben'as ragina persvarstyti tautinės valstybės vaidmenį globaliame pasaulyje ir kvestionuoti gimties faktu paremtą pilietybės sampratą. Agamben'as nepasitiki nei žmogaus ar piliečio, nei žmogaus teisių kategorijomis ir ragina apmąstyti gyvybę kaip formą, t. y. tokią gyvybę, kuri niekuomet negali būti atskirta nuo savo formos galios sprendimu ir tapti nuoga gyvybe. Jei nuoga gyvybė visuomet yra galios (lot. *potestas*) veikimo rezultatas, gyvybė kaip forma įkūnija gyvybės potencialumą (lot. *potentia*). Gyvybė kaip forma reiškia visų gyvybės formų bendrumą, todėl gali būti apmąstoma kaip būsimos politinės bendruomenės pamatas.

Agamben'o nuogos gyvybės samprata

Knygoje *Homo sacer: suvereni galia ir nuoga gyvybė* (1998)[11] Agamben'as pateikia nuogos gyvybės sampratą pasitelkdamas graikų kalbos sąvokas *zōē* (nuoga gyvybė) ir *bios* (politinė egzistencija). Aristotelis teigia, jog politinė egzistencija, arba *bios politikos*, yra didžiausias gėris tiek žmonijai, tiek ir atskiram individui; o sąvoka *zōē* iš viso nepasirodo politiniame kontekste ir siejama nebent su *oikos* – privačia namų sfera. Tačiau, nors ir griežtai atribota nuo politiškumo, ši sąvoka pasirodo garsiojoje Aristotelio tezėje, kad žmogus yra politinis gyvūnas (*politikon zōon*). Būtent šį Aristotelio teiginį Foucault komentuoja knygos *Valia žinoti* pabaigoje: „Tūkstantmečiais žmogus liko tuo, kuo jis buvo Aristoteliui: gyvūnas su papildomu polinkiu į politinę egzistenciją; šiuolaikinis žmogus yra gyvūnas, kurio politiškumas kvestionuoja jo paties egzistenciją" (Foucault 1998: 143). Agamben'as, sekdamas Foucault, čia siekia atskleisti daug radikalesnę tendenciją – pati žmogaus biologinė egzistencija, jo *zōē* tampa politinių manipuliacijų objektu. Ši žmogaus bestializacija įgalina tiek gyvybės išsaugojimą, tiek ir holokaustą, t. y. gyvybės naikinimą iki tol neregėtu mastu. Tačiau Foucault šį procesą apibūdino kaip periferijos ir centro santykį – kaip iki tol marginalių biologinių procesų įtraukimą į galios poveikio lauką, o Agamben'as kalba apie nuolatinį ribų ištrynimą, nuolat perkeliamą perskyrą tarp to, kas politiška ir saugoma įstatymų, ir to, kas tik biologiška ir „nuoga". „Svarbiausia yra tai, – teigia Agamben'as, – kad kartu su procesais, kurie išimtį visur paverčia taisykle, nuogos gyvybės sritis, kuri iš pradžių buvo politinės tvarkos paribiuose, palaipsniui ima sutapti su politikos sritimi, o pašalinimas ir įtraukimas, išorė ir vidus, *bios* ir *zōē*, teisė ir faktas įeina į neredukuojamo neapibrėžtumo zoną" (Agamben 1998: 9).

11 Giorgio Agamben. *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Giulio Enaudi editore s.p.a., 1995. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Agamben 1998).

III

Agamben'as teigia plėtojąs ne tik Foucault, bet ir Hannah Arendt idėjas. *Žmogiškojoje būklėje* Arendt aprašė iš esmės biopolitinius procesus, kurie *homo laborans*, kitaip tariant, biopolitinį gyvenimą, paverčia modernios visuomenės gyvenimo centru. Tačiau, Agamben'o manymu, Arendt tyrimams būdingas tam tikras ribotumas, nes šių biopolitinių procesų ji niekaip nesieja su totalitarizmo fenomenu, aprašomu jos knygoje *Totalitarizmo ištakos*. Panašus ribotumas būdingas ir Foucault tyrimams, kadangi biopolitinės galios jis niekuomet nemėgino susieti su dvidešimtojo amžiaus totalitarinėmis valstybėmis. Priešingai, Foucault ėmė gilintis į įvairias subjektyvacijos technikas, kurios, atrodytų, su galia turi mažai ką bendra. Tačiau Agamben'as teigia, kad šis analizės objektas nėra toks menkas, kaip atrodo: „Savo vėlyvuosiuose tekstuose Foucault teigia, jog moderni Vakarų valstybė suliejo subjektyvios individualizacijos technikas su objektyviomis totalizavimo procedūromis iki tol neregėtu mastu, taigi jis kalba apie tikrą „politinį dvigubą ryšį" tarp individualizacijos ir tuo pat metu vykstančios moderniosios galios struktūrų totalizacijos" (Agamben 1998: 5). Taigi Foucault iš esmės atskleidė, jog galios veikimas yra dvikryptis: galia veikia tiek individualizuodama, tiek totalizuodama, pajungdama kiekvieną individą. Nors tiek Arendt, tiek Foucault svarstė paskirus biopolitikos ir totalitarinės galios aspektus, jie niekuomet šių aspektų nesiejo; taigi Agamben'as imasi šios sudėtingos užduoties sujungti biopolitinės galios ir totalitarinės valstybės analizes. Jis teigia, jog „šios dvi analizės negali būti atskirtos ir kad nuogos gyvybės įtraukimas į politiškumo lauką sukuria pirminę – net jei paslėptą – suverenios galios šerdį. *Galima netgi teigti, jog biopolitinio kūno produkavimas yra pirminė suverenios galios veikla*" (Agamben 1998: 6).

Foucault biopolitikos atsiradimą aiškino istoriškai: jam rūpėjo, kaip „gyvybė įeina į istoriją", kaip istorija tampa *bioistorija*, atskleidžiančia gyvybės ir istorijos sąveikos procesus (Foucault 1998: 143). Istorinį biopolitikos formavimąsi Foucault aiškino skirtingais galios dispozityvais, kurie papildo vienas kitą: suvereno

galią papildo disciplininė galia, o šią – biopolitika ir ją įgyvendinantis valdymo (*gouvernementalité*) režimas. Agamben'as laikosi visiškai priešingos teorinės prielaidos: jo manymu, suvereno galia yra tarsi transistorinė konstanta, apimanti ir senuosius laikus, ir šiuolaikines demokratijas. Neatsitiktinai nuogos gyvybės, arba *homo sacer* (švento žmogaus), figūra į Agamben'o tekstus ateina iš senosios romėnų teisės. *Homo sacer* yra tokia gyvybės forma, kuri suvereno galios sprendimu, t. y. išimties tvarka, gali būti paaukota nelaikant to nusikaltimu. Agamben'as teigia, jog kiekviena suvereni galia save konstituoja per išimties, kuria pagaminamas biopolitinis *homo sacer* kūnas, suformulavimą. Foucault šią suvereno galią įsiterpti į gyvybės sritį ir nuspręsti, kuri gyvybė yra verta gyventi, vadino rasizmu: jam rasizmas – „tai būdas įsiterpti į galios kontroliuojamos gyvybės sritį: tai perskyra tarp to, kas turi gyventi, ir to, kas turi mirti" (Foucault 2003: 254). Agamben'as dar labiau radikalizuoja nuogos gyvybės sampratą teigdamas, kad nuoga gyvybė gali būti priskiriama ne tam tikros rasės, bet iš esmės kiekvienam individui: „Kiekviena visuomenė apibrėžia šią ribą; kiekviena visuomenė – net pati šiuolaikiškiausia – nusprendžia, kas bus jos „šventas žmogus". Gali būti, kad ši riba (...) nedaro nieko kita kaip tik pasikartoja Vakarų istorijoje ir dabar – naujuose biopolitiniuose tautinės valstybės horizontuose – ji įsikūrė kiekvienoje gyvybėje ir kiekviename pilietyje. Nuoga gyvybė jau nėra pririšta prie tam tikros vietos ar apibrėžtos kategorijos. Dabar ji glūdi kiekvienos gyvos būtybės biologiniame kūne" (Agamben 1998: 139–140).

Agamben'as teigia, jog suvereno galia produkuoti biopolitinius kūnus yra tarsi galios *nomos*, dėsnis ar įstatymas, pagrindžiantis tiek senųjų imperijų, tiek šiuolaikinių parlamentinių demokratijų veikimą. Iš esmės Agamben'as nedaro jokios perskyros tarp totalitarinių ir demokratinių valstybių ir teigia, jog visi piliečiai virtualiai yra *homines sacri* (Agamben 1998: 111). Šią keistą simbiozę galime aiškinti tuo, jog tada, kai galia ima skverbtis į privataus biologinio gyvenimo sritį ir virsta įvairiomis teisėmis (teisė į savo kūną, svei-

katą, laimę ir laisvą raišką), tuo pat metu tarp individo ir galios užsimezga daug glaudesnis ryšys, nei buvo galima įsivaizduoti. Kaip teigia Agamben'as, „erdvės, laisvės ir teisės, kurias individai išsikovojo per konfliktus su valdžia, tuo pat metu sukūrė sąlygas nebyliam, bet nuolat augančiam individų pajungimui valstybės tvarkai, taip suteikdamos naują ir dar labiau bauginantį pamatą suvereniai galiai, nuo kurios buvo siekta išsilaisvinti" (Agamben 1998: 121). Taigi čia vėl matome tą patį dvigubą ryšį tarp individualių laisvių ir teisių bei pajungimo: suvereni galia veikia taip, kad įtraukimas į galios sritį (teisės) eina kartu su pašalinimu arba išstūmimu (beteisiškumas). „Ir tik dėl to, kad biologinė gyvybė ir jos poreikiai tapo *politiškai* apibrėžiamu faktu, galima suprasti kitu atveju nesuvokiamą greitį, kuriuo dvidešimtojo amžiaus parlamentinės demokratijos galėjo pavirsti totalitarinėmis valstybėmis ir kuriuo [šio] amžiaus totalitarinės valstybės galėjo atvirsti, be jokio pertrūkio, į parlamentines demokratijas" (Agamben 1998: 122).

Tokios neapibrėžtumo zonos pavyzdys Agamben'ui yra koncentracijos stovykla – vieta, kurioje aiškiausiai matomas santykis tarp politinės galios ir nuogos gyvybės. Koncentracijos stovykla Agamben'ui reiškia ne tiek istorinį faktą, kiek bet kurią vietą, kurioje pagaminami biopolitiniai kūnai, o gyvybė tampa „nuoga", netekusi bet kokių teisių: tai ir laikino sulaikymo vietos, esančios neapibrėžtos jurisdikcijos zonose, ir oro uostų terminalai, išrūšiuojantys piliečius ir nepiliečius. Būtent tai leidžia Agamben'ui suformuluoti skandalingą teiginį, jog „koncentracijos stovykla (...) pasirodo kaip slapta modernybės politinės erdvės paradigma, kurios metamorfozes ir pavidalus turėsime išmokti atpažinti" (Agamben 1998: 123). Koncentracijos stovykla yra ta erdvė, kurioje politika virsta biopolitika, o pilietis tampa potencialiai nuoga gyvybe.

Agamben'as pastebi, jog koncentracijos stovykla nėra specifinis nacistinės Vokietijos išradimas. Istorikai ginčijasi, kur atsirado pirmoji koncentracijos stovykla: tai galėtų būti *campos de concentraciones*, kurias 1896 metais ispanai įkūrė Kuboje, siekdami numalšinti

kolonijų sukilimą, arba *concentration camps*, į kurias XX a. pradžioje anglai suvarė būrus Pietų Afrikoje. Bet kuriuo atveju koncentracijos stovykla atsiranda ne remiantis įprastine teise, bet skelbiant išimties būklę ir remiantis karo įstatymais. Netgi Vokietijoje pirmoji koncentracijos stovykla buvo ne nacių *Lager*, bet 1923 metais socialdemokratų vyriausybės įkurtas *Konzentrationslager für Ausländer Cottbus-Sielow* vietovėje, kur buvo kalinami rytų europiečiai ir žydai (Agamben 1998: 167). Žinoma, tuo metu tai buvo sulaikymo stovyklos, tačiau būtent jos tapo modeliu vėliau atsirasiančioms išnaikinimo stovykloms. Šių stovyklų teisinis pagrindas buvo ne įprastinė teisė, bet vadinamasis *Schutzhaft*, prevencinė priemonė, leidžianti sulaikyti asmenį net jam nepadarius jokio nusikaltimo. Ši išimtinė *Schutzhaft* būklė įsigalioja suspendavus Veimaro konstitucijoje numatytas asmenines laisves: tokios išimtys tarp 1919 ir 1924 metų buvo paskelbtos net keletą kartų. Todėl 1933 metais į valdžią atėjus naciams ir paskelbus „potvarkį, kuriuo saugomi žmonės ir valstybė", buvo tik pakartojama sena išimties būklės skelbimo praktika. Tačiau, kaip teigia Agamben'as, čia buvo įvesta ir tam tikra naujovė: „Išimties būklę buvo liautasi pateikti kaip išorinę ir laikiną situaciją, sukeltą faktinio pavojaus, ir imta tariamai laikyti tiesiog juridine taisykle" (Agamben 1998: 168). Kitaip tariant, teisiniai nutarimai, kurie turėjo veikti tik esant išimties būklei, dabar liko galioti ir esant normaliai situacijai. Būtent tai iš esmės pakeitė koncentracijos stovyklų statusą: iš pradžių koncentracijos stovykla buvo galima tik esant išimties būklei, o dabar ji įteisinama kaip pastovus ir nuolatinis darinys, kuris vis dėlto funkcionuoja anapus įstatymo. „Koncentracijos stovykla yra žemės gabalėlis, kuris plyti anapus normalios juridinės tvarkos, tačiau, nepaisant to, tai nėra tiesiog išorinė erdvė. Tai, kas yra pašalinta, remiantis etimologine žodžio „išimtis" reikšme (*ex capere*), *paimti į išorę*, yra įtraukiama per pašalinimą" (Agamben 1998: 169–170). Kitaip tariant, koncentracijos stovykla yra tokia išimties būklė, kurioje piliečiai yra išrengiami iš savo įprastinių teisių ir laisvių ir paverčiami nuoga gyvybe. Šiuo požiūriu

koncentracijos stovykla yra biopolitinė erdvė *par excellence*, kurioje susiduria galia ir nuoga gyvybė. „Būtent todėl koncentracijos stovykla yra politinės erdvės esminė paradigma tuo požiūriu, kad politika tampa biopolitika, o *homo sacer* yra virtualiai nebeatskiriamas nuo piliečio" (Agamben 1998: 171).

Kaip jau minėjome, biopolitinių kūnų produkavimą Agamben'as susieja su suverenios galios teise suformuluoti ir paskelbti išimties būklę, kurios metu suspenduojama įprastinė jurisdikcija. Agamben'as remiasi Carl'o Schmitt'o *Politinėje teologijoje* (1985) suformuluotu apibrėžimu, kad suverenas yra „tas, kuris sprendžia dėl išimties būklės" (Agamben 1998: 11)[12]. Agamben'o teigimu, išimties būklė (pilietinis karas, sukilimas ar pasipriešinimas) yra paradoksali „niekieno žemė", kurioje galioja „teisė be teisės" ir kur gyvybė yra įtraukiama į teisėtumo sritį tik negatyviai, per pašalinimą: „išimties būklės teorija yra preliminari sąlyga, apibrėžianti santykį, kuris susieja ir tuo pat metu atsieja gyvą būtybę ir įstatymą" (Agamben 2005: 1). Taigi išimties būklė suspenduoja iki tol egzistavusią juridinę tvarką: pavyzdžiui, Trečiasis reichas suspendavo iki tol veikusią Veimaro konstituciją, arba, ieškant šiuolaikiškesnio pavyzdžio, 2001 metų spalio 26 dieną JAV senato paskelbtas Patriotinis įstatymas (*Patriot Act*) leido sulaikyti ir įkalinti bet kurį įtariamąjį; taip atsiranda naujas teisės, arba, tiksliau, beteisiškumo subjektas, „sulaikytasis", kurio egzistencija tampa visiškai neapibrėžta ne tik laiko, bet ir teisės požiūriu. Taip, teigia Agamben'as, valstybė, pasitelkdama išimties būklę, iš esmės paskelbia teisėtą pilietinį karą, kuris „leidžia fiziškai eliminuoti ne tik politinius priešininkus, bet ir ištisas kategorijas piliečių, kurių dėl tam tikrų priežasčių negali integruoti į politinę sistemą. Nuo tada savanoriškas nuolatinės nepaprastosios padėties kūrimas (nors technine prasme ir nepaskelbtas) tapo viena svarbiausių šiuolaikinių valstybių praktikų, neišskiriant

12 Lietuviškai išversta: „Suverenus yra tas, kuris priima sprendimą išimtinės padėties atveju" (Schmitt 2013: 30).

nė vadinamųjų demokratijų" (Agamben 2005: 2). Agamben'as teigia, kad šiuolaikiniame pasaulyje išimties būklė tapo pastovi ir nuolatinė, kitaip tariant, išimtis tapo taisykle. Būtent dėl šios priežasties visi piliečiai virtualiai yra *homines sacri*, t. y. jų kaip piliečių statusas neapsaugo jų nuo to, kad bet kuriuo momentu jie gali būti transformuoti į nuogas gyvybes.

Kas yra žmogaus teisių subjektas?

Pastaraisiais metais stebima migracijos krizė naujai aktualizuoja Agamben'o aptartą išimties būklę. Vakarų Europos valstybių atsisakymas priimti pabėgėlius ir juos integruoti, taip pat ir mėginimai kriminalizuoti jų statusą verčia naujai apmąstyti sąsajas tarp modernios tautinės valstybės, pilietybės institucijos ir žmogaus teisių. Pietų Europoje paskubomis renčiami pabėgėlių centrai labai jau primena koncentracijos stovyklas, kuriose žmonės tiesiog netenka bet kokių teisių ir paverčiami nuoga gyvybe. Tai leidžia kelti klausimą, kokiu mastu koncentracijos stovykla kaip reiškinys yra susijusi su modernios tautinės valstybės atsiradimu. Kaip teigia Agamben'as, „koncentracijos stovyklos atsiradimas mūsų laikais pasirodo kaip įvykis, kuris lemtingai žymi pačios modernybės politinę erdvę. Koncentracijos stovykla sukuriama tuo momentu, kai modernios tautinės valstybės politinė sistema, kuri remiasi funkcine sąsaja tarp apibrėžtos vietos (žemė) bei apibrėžtos tvarkos (valstybė) ir yra įtarpinama automatiškai pritaikomų gyvybės (gimties ar tautybės) įrašymo taisyklių, pamažu ima patirti ilgalaikę krizę, o valstybė nusprendžia tiesiogiai imtis tautos biologinio gyvenimo kaip savo tikrosios užduoties" (Agamben 1998: 174–175). Kitaip tariant, gimtis arba biologinė gyvenimo dimensija tampa esminė įsteigiant valstybę kaip galios dispozityvą, kurio veikimas lemia, kas turi teisę turėti teises.

Būtent žmogaus teisių klausimas išryškina sąsają tarp biopolitikos dispozityvo ir modernios tautinės valstybės. Žmogaus tei-

sių klausimą išsamiai tyrinėja ir Arendt savo knygoje *Totalitarizmo ištakos* (2001)[13] – jam paskirtas skyrius *Žmogaus teisių painiava*. Čia Arendt aptaria naują politinį subjektą – pabėgėlį, beteisį žmogų, kuris prarado ne tik namus, bet ir teisinę valstybės globą. Būtent tokius žmones turėtų saugoti 1789 metų Žmogaus ir piliečio teisių deklaracija, teigianti, kad žmogaus teisės yra prigimtinės, neatimamos ir neišvedamos iš jokių kitų teisių. Tačiau tai, pasak Arendt, ir sukūrė žmogaus teisių paradoksą, nes šios teisės buvo orientuotos į „abstraktų" žmogų, kuris, atrodo, niekur neegzistavo. „Žmogaus teisių koncepcija, grindžiama išgalvotu žmogaus apskritai egzistavimu, žlugo kaip tik tą akimirką, kai tie, kurie skelbėsi, kad ja tiki, pirmą kartą susidūrė su tokiais žmonėmis, kurie tikrai prarado visas kitas savybes ir ypatingus santykius, išskyrus tik viena – jie vis dar buvo žmonės. Pasaulis nematė nieko švento abstraktaus ir nuogo žmogaus būtyje" (Arendt 2001: 299). Atrodytų, kad jei žmogaus teisės turi kokią nors prasmę, jos turėtų saugoti ir ginti būtent šią – „nuogo žmogaus" – būtį. Tačiau šiuo atveju atsiskleidžia elementari tiesa, jog „nuogas žmogus" nėra žmogaus teisių subjektas, nes žmogaus teisės neatskiriamai susijusios su tautos (arba tautinės valstybės) teisėmis.

Šis paradoksas jau užfiksuotas pačiame deklaracijos pavadinime (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*), kuriuo sufleruojama, jog žmogus turi teisę turėti teises tik tuomet, jei jis yra kurios nors tautinės valstybės pilietis. Kaip ironiškai teigė Edmund'as Burke'as, teisės turėtų būti patikimai paveldimos, o ne prigimtinės, todėl reikėtų reikalauti, kad kieno nors teisės būtų, pavyzdžiui, „anglo teisės", o ne abstrakčios žmogaus teisės. Būtent abstraktus buvimas žmogumi, pasak Arendt, kelia žmogaus egzistencijai didžiausią pavojų: „Žmonės, pergyvenę naikinimo stovyklas, koncentracijos ir

13 Hannah Arendt. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979 (1948). Toliau cituojamas vertimas į lietuvių kalbą (Arendt 2001).

internavimo stovyklų gyventojai ir netgi palyginti laimingi žmonės be valstybės ir be Burke'o argumentų gali matyti, kad didžiausią pavojų jiems kėlė abstraktus buvimas tik žmogumi ir daugiau niekuo. Kaip tik todėl jie buvo traktuojami kaip laukiniai ir, bijodami, kad gali baigtis tuo, jog bus laikomi gyvuliais, jie atkakliai laikėsi savo tautiškumo, paskutinio savo ankstesnės pilietybės ženklo, vienintelio jiems likusio ir pripažinto saito su žmonija" (Arendt 2001: 299). Kitaip tariant, teisė turėti žmogaus teises užtikrinama tik tam tikros tautinės valstybės piliečiams, o žmogus be pilietybės ir teisinio statuso, žmogus kaip toks, kuris ir turėtų tikėtis žmogaus teisių apsaugos, atsiduria „nuogo laukinio" situacijoje. Kaip teigia Arendt, „jei koks žmogus praranda savo politinį statusą, jis neišvengiamai (...) turėtų atsidurti būtent tokioje padėtyje, kuriai numatytos tokios visuotinių teisių deklaracijos. Iš tikrųjų yra priešingai. Atrodo, kad žmogus, kuris yra tik žmogus ir daugiau niekas, praranda kaip tik tas savybes, kurios leidžia kitiems žmonėms jį laikyti tokiu pat žmogumi kaip ir jis" (Arendt 2001: 300).

Taigi Arendt įžvalgiai atskleidė žmogaus teisių sampratos biopolitinę dimensiją, kuri randasi atskiriant žmogaus kaip gyvos būtybės ir piliečio sąvokas. Jacques'as Rancière'as straipsnyje *Kas yra žmogaus teisių subjektas?* (2004) štai taip elegantiškai performulavo Arendt apibrėžtą paradoksą: „arba piliečio teisės yra žmogaus teisės (tačiau žmogaus teisės yra depolitizuoto asmens teisės; tai teisės tų, kurie neturi teisių, o tai yra beprasmybė), arba žmogaus teisės yra piliečio teisės, susietos su faktu, jog esama tam tikros konstitucinės valstybės piliečiu. Vadinasi, tai teisės tų, kurie jau turi teises, o tai yra tautologija" (Rancière 2004: 302). Kitaip tariant, žmogaus teisės arba reiškia teises tų, kurie jau yra piliečiai, arba jos nurodo į žmogų kaip tokį, „nuogą žmogų", kurį apibrėžia tik jo egzistavimo faktas. Kaip teigia Arendt, šių žmonių pragaištį sukelia tas faktas, kad jie nepriklauso jokiai politinei bendruomenei: „Jų prakeikimas ne tas, kad jie nebelygūs prieš įstatymą, o tas, kad jiems nebegalioja joks įstatymas; prakeikimas ne tas, kad jie engiami, o tas, kad nie-

kas nenori net jų engti“ (Arendt 2001: 296). Kaip teigia Timothy Campbell'as ir Adam'as Sitze, „būtent tie žmonės, kurie nepriklauso jokiai kitai bendruomenei, išskyrus žmoniją, ir kurie iš esmės turėtų atsidurti žmogaus teisių centre, paradoksaliai netenka žmogaus teisių. ... Žmogaus teisės, kurias analizuoja Arendt, buvo paskelbtos būtent tuo metu, kai įstatymas prarado ryšį su gyvybe. (...) Foucault ir Arendt mąstymas atskleidžia, kaip *gyvybės įtraukimas į įstatymo sferą* sutampa su *gyvybės pašalinimu*“ (Campbell, Sitze 2013: 24).

Kalbėdama apie žmones, kurių „niekas nenori net engti“, Arendt atkreipia dėmesį į tai, kad šie žmonės yra anapus politinio konflikto ar politinio santykio erdvės – jie nėra politiniai subjektai. Tačiau vargu ar galėtume šį teiginį išplėtoti Arendt politiškumo sampratos kontekste, nes savo filosofijoje ji griežtai skiria privatumo sritį, kuri remiasi skirtingumo ir skaidymosi dėsniu, ir viešąją sritį, kuri nuolat grindžiama lygybės dėsniu. Politiškumo sritis suprantama kaip viešas gyvenimas, kuriame dalyvauja lygūs nariai, garantuojantys vienas kitam lygias teises. Taigi politiškumas suprantamas kaip bendra veikla, „nes žmogus gali veikti, keisti ir kurti bendrą pasaulį kartu su sau lygiais ir tik su sau lygiais žmonėmis“ (Arendt 2001: 301). Politiškumo sritis turi įveikti „tamsų skirtumo tarp žmonių pagrindą“ ir įsteigti lygybę per veiklą ir kalbą. Kaip teigia Cary Wolfe'as, Arendt „grįžta prie klasikinio humanistinio teiginio, paveldėto iš Aristotelio, kad „teisę turėti teises“ sukuria gebėjimas sukurti abipusio įsipareigojimo santykius (arba tai, ką ji šiek tiek lyriškai vadina „plotme, kurioje apie kiekvieną sprendžiama pagal jo veiksmus ir nuomones“)“ (Wolfe 2013: 7).

Tačiau Arendt nekelia klausimo, kas atsitinka tiems „laukiniams“, kurie nedalyvauja abipusio įsipareigojimo santykiuose, nes jie nelaikomi lygiais ir nepakviečiami „keisti ir kurti bendro pasaulio“. Priskyrusi skirtumą privačios idiosinkrazijos sričiai, ji lieka akla bet kokiai kitybei, o kartu nesuvokia, jog ją ištikęs pabėgėlės likimas buvo jos pačios įtvirtintos politiškumo sampratos pasekmė. Kaip teigia Rancière'as, politiškumo esmę sudaro nuolatinis konfliktas

arba disensusas dėl to, kas laikoma arba nelaikoma politiniu subjektu, kur brėžiama riba tarp to, kas privatu ir vieša: „Politiškumas yra nuolatinis ribos brėžimas“ (Rancière 2004: 303). Tokio ribų perkėlimo pavyzdys Rancière'ui yra Olympe de Gauge 1791 metais sukurta Moters ir pilietės teisių deklaracija (*Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne*), kurią ji parašė kaip atsaką Žmogaus ir piliečio teisių deklaracijai. Nors tuo metu moterys nebuvo laikomos politikos subjektais, de Gauge savo deklaracijoje teigia, kad jei moterys gali eiti į kartuves, jos gali eiti ir į asamblėją, t. y. gali prisiimti ne tik politinių veiksmų pasekmes, bet ir tapti politinių sprendimų kūrėjomis. Taigi riba, skirianti moteris kaip privačius subjektus ir vyrus kaip politinius subjektus, buvo kvestionuota ir perkelta, o „tamsus skirtumas“ paverstas galimybe lygiateisiškai dalyvauti politinėje veikloje. Būtent tokį „disensuso scenų kūrimą“ Rancière'as laiko politiškumo sfera: „Disensusas nėra tik interesų, nuomonių ir vertybių konfliktas; tai visuotinai priimtų dalykų skilimas, disputas apie tai, kas duota, apie tas sąlygas, kuriomis kažkas suvokiama kaip duota. (...) Politinis subjektas, kaip aš suprantu, yra tas, kuris geba kurti tokias disensuso scenas“ (Rancière 2004: 304).

Kitaip tariant, jei Arendt politiškumą suvokia kaip lygių ir lygiateisių subjektų veiklą, kurios prielaida – skirtumų sulyginimas, Rancière'as reikalauja patį skirtumą pripažinti lygiateisiu politinio lauko veikėju. Siekiant, kad kažkas taptų politiniu subjektu, „tamsus skirtumas“ neprivalo būti sulygintas ir siekti pripažinimo bei konsensuso; skirtumai gali tiesiog koegzistuoti, nesiekdami bendramatiškumo. Tačiau nors Arendt ir Rancière'o sampratos radikaliai skiriasi, vis dėlto reikia pastebėti, kad jie abu remiasi aristoteliška politiškumo samprata – politinis subjektas yra tas, kuris veikia arba pareiškia norą veikti politinėje erdvėje. Kaip teigia Wolfe'as, „Rancière'o politikos subjektas įkūnija veikiau pažįstamą intencionalumo, veiksmo ir abipusiškumo formą, kuri ir sukuria politiškumą kaip tokį“ (Wolfe 2013: 33). Tačiau kaip apibrėžti tuos subjektus, kurie negali ar nenori veikti tradicinėje politinėje erdvėje, arba ku-

rie, kaip Arendt aprašyti „laukiniai", net nemoka naudotis (politine) kalba, todėl negali dalyvauti nei konsensuso, nei disensuso veikloje?

Būtent šie žmonės, teigia Agamben'as, turi tapti svarbiausia politiškumo figūra. Jei žmogaus teisės dar turi kokią nors prasmę, jos turi tapti teisėmis tų, kurie yra beteisiai ir kurie iki šiol buvo politiškumo lauko paraštėse. Prisimindamas Arendt tekstą *Mes, pabėgėliai*, išspausdintą 1943 metais *Menorah Journal*, Agamben'as teigia, jog ir po penkiasdešimties metų pabėgėlio situacija ne tik nepasikeitė, bet netgi užaštrėjo tiek, kad „pabėgėlis galbūt yra vienintelė mūsų laikų žmogų nusakanti kategorija (...), kuri leidžia suvokti būsimos politinės bendruomenės formas ir ribas. Gali būti, kad, norėdami suvokti absoliučiai naujus mums iškylančius uždavinius, turime be jokių apgailestavimų atmesti pamatines sąvokas, kuriomis iki šiol buvo reprezentuojami politiniai subjektai (žmogus, pilietis ir jo teisės, taip pat suvereni liaudis, darbininkas ir t. t.) ir kurti mūsų politinę filosofiją naujai, remiantis viena ir vienintele pabėgėlio figūra" (Agamben 1995; Agamben 2000: 16). Ši nauja figūra, pasak Agamben'o, galutinai suardo ir taip miglotą sąsają tarp žmogaus ir piliečio ir taip kvestionuoja patį suverenios tautinės valstybės pamatą. Tautinė valstybė nurodo tokią valstybę, kuri patį gimties faktą (*natío* pirminė reikšmė yra *gimtis, gimimas*), „nuogo žmogaus" būtį, paverčia nacionalinės, t. y. tautinės valstybės pagrindu. Sukuriama fikcija, kad gimtis jau savaime garantuoja priklausymą tautinei valstybei ir automatiškai suteikia piliečio statusą (Agamben 1995; Agamben 2000: 21). Taigi tautinė valstybė veikia kaip biopolitinis aparatas, kuris nuogą gyvybę (*zōē*) įtraukia į politinį gyvenimą (*bios*), tačiau su sąlyga, kad ši gyvybė bet kada gali būti iš jo pašalinta. Kaip teigia Agamben'as, būtent pabėgėlio figūra atskleidžia tautinės valstybės pagrindo fiktyvumą: „pabėgėlis tautinės valstybės sistemoje yra toks trikdantis elementas būtent dėl to, kad jis sulaužo žmogaus ir piliečio, gimties ir tautiškumo tapatumą bei kvestinuoja pirmapradį suverenumo fiktyvumą. (...) Mūsų laikmečio naujumą sudaro tai, kad vis augantys žmonijos segmentai negali būti reprezentuojami tautinės valstybės viduje, ir

šis naujumas ardo pačius tautinės valstybės pamatus. Taigi tiek, kiek pabėgėlis, ši tariamai marginali figūra, sutrikdo senąją valstybės – tautos – teritorijos trejybę, jis turi būti laikomas centrine mūsų politinės istorijos figūra" (Agamben 1995; Agamben 2000: 21–22). Noras kontroliuoti pabėgėlius ar juos uždaryti migracijos centruose visuomet pavojingai priartėja prie nacių bandymų pertvarkyti visuomenę: kaip teigia Agamben'as, pirmosios stovyklos Europoje buvo sukurtos siekiant kontroliuoti pabėgėlius, tačiau pati stovyklos idėja netruko progresuoti, todėl greta internavimo stovyklų greitai atsirado koncentracijos ir išnaikinimo stovyklos. Kitaip tariant, stovykla veikia kaip galios dispozityvas, lengvai prisitaikantis prie naujų socialinių ir politinių situacijų. Šiame kontekste tautinė valstybė veikia kaip vienas iš galios dispozityvų, susiejančių skirtingas plotmes: teritoriją, apibrėžtą galios modelį (valstybė), ir „nuogą gyvybę" (gimties faktą).

Šios Agamben'o mintys tampa ypač aktualios dabartinės pabėgėlių krizės kontekste. Panašu, jog pabėgėlio figūra sutrikdo politinę vaizduotę ir verčia ją imtis redukuojančios veiklos – išrūšiuoti pabėgėlius į ekonominius migrantus, prieglobsčio prašytojus ar tiesiog sulaikytuosius. Tačiau Agamben'ui pabėgėlis nėra laikina, pereinama būklė, kuri turi baigtis pabėgėlio natūralizacija arba repatriacija; pabėgėlio būklė sukuria savotišką takią ontologiją, kitaip tariant, *priverčia apversti perspektyvą ir pripažinti, kad tautinės valstybės* koncepcija yra neadekvati milijoninės pabėgėlių-nepiliečių krizės akivaizdoje. Agamben'as teigia, jog, „kol Europoje vėl iš naujo neatidaromos išnaikinimo stovyklos (o tai jau pradeda atsitikti), būtina, kad tautinės valstybės rastų drąsos kvestionuoti patį gimties įrašymo principą ir juo besiremiančią valstybės – tautos – teritorijos trejybę" (Agamben 1995; Agamben 2000: 24).

Kitaip tariant, gimties ir tautinės valstybės sąsaja, įteisinta 1789 metų deklaracijoje, prarado savo pagrįstumą iš karto po Pirmojo pasaulinio karo, kai didžioji gyventojų dalis buvo paversta pabėgėlių mase. Tuščia eiga vis dar tebeveikianti tautinės valstybės

mašina sukelia dvi pavojingas tendencijas: pirma, tautinės valstybės aparatas ima veikti kaip išrūšiavimo mašina, valstybės viduje atskirianti „autentiškas“, tinkamas gyvenimo formas, kurioms suteikiama teisė turėti teises, nuo netinkamų ir neteisėtų (kai siekiama kriminalizuoti kitokius gyvenimo būdus). Tokio išrūšiavimo pasekmė – vis stiprėjanti ksenofobijos, etnocentrizmo, rasizmo epidemija. Antroji tendencija – tai vadinamasis humanitarizmas, kai žmogaus teisės perkeliamos anapus valstybės ir pilietybės sampratos ir laikomos gryna nuogos gyvybės apsauga. Šiuo atveju humanitarizmas, nors neabejotinai svarbus tuo, kad siekia apsaugoti nuogą gyvybę, gali būti kvestionuotas kaip visiškai apolitinis santykis. Kaip teigia Agamben'as, „humanitarizmo ir politikos atskyrimas, kurį matome šiandien, reiškia kraštutinę žmogaus teisių ir piliečio teisių atskyrimo fazę. Galiausiai humanitarinės organizacijos (...) gali užčiuopti žmogaus gyvybę tik per nuogos ar šventos gyvybės figūrą, ir taip, nepaisant savo intencijų, jos išlaiko slaptą bendrumą su tomis jėgomis, prieš kurias turėtų kovoti“ (Agamben 1998: 133). Iš to seka, kad politiškumo sampratos turėtų būti radikaliai persvarstytos taip, kad nuoga gyvybė nebūtų išstumiama iš įstatymo ir politiškumo lauko. Agamben'o pateikta analizė taip pat atskleidžia glaudų ryšį tarp nuogos gyvybės produkavimo ir žmogaus teisių: kai, pasitelkus biopolitines procedūras, žmogus redukuojamas iki nuogos gyvybės, jis trumpam pridengiamas „žmogaus teisėmis“, kurios ne tik kad nepanaikina jo kaip nuogos gyvybės statuso, bet tik dar labiau jį įtvirtina.

Agamben'o keliami klausimai išjudina ir dekonstruoja sąvokas, kuriomis esame įpratę apmąstyti politiškumo lauką. Pirma, galime klausti, ar pati teisių sąvoka vis dar yra adekvati, jei teisių turėjimas užtikrinamas tik tuomet, kai priklausoma (tautinės ar globalios) galios dispozityvui, o priešingu atveju teisės yra transformuojamos į humanitarinę pagalbą, kurios subjektas paverčiamas biopolitikos objektu. Antra, galime klausti, ar neturėtų būti persvarstoma pati *tautinės valstybės* samprata: paprastai tautinės

valstybės modelis pateikiamas kaip priešprieša globalizacijai, tačiau, kaip teigia Saskia Sassen (2014), tautinės valstybės puikiausiai funkcionuoja globalizacijos sąlygomis kaip denacionalizuoti ekonominiai ir teisiniai dariniai, veikiantys nacionalinių valstybių naudai. Trečia, turėtų būti persvarstoma pati pilietybės sąvoka. Pavyzdžiui, Tomas'as Hammar'as jau devintojo dešimtmečio pabaigoje atgaivino ir konceptualizavo seną anglišką sąvoką *denizen*, kuri priešpriešinama tikram piliečiui (*citizen*). Nors *denizen* gali naudotis tam tikromis socialinėmis ir ekonominėmis teisėmis, tačiau, nebūdamas pilietis, jis negali savęs reprezentuoti politinėje erdvėje (Hammar 1990). Tuo tarpu Hardt'as ir Negri knygoje *Imperija* (2000) teigia, kad pilietybė turi tapti globali, nesusieta su jokia konkrečia valstybe – tauta – teritorija. Panašiai kaip kapitalas juda nepaisydamas valstybių sienų, taip ir darbo jėga, vadinamoji daugybė (*multitude*), nepaliaujamai juda erdvėje. Kitaip tariant, postmoderni kapitalizmo būklė reikalauja, kad ekonominiai pabėgėliai gautų pilietybę ten, kur dirba, ir patys galėtų kontroliuoti savo judėjimą (Hardt, Negri 2000: 400). Tad jei politinio lauko subjektų sulyginimas, apie kurį kalbėjo Arendt, turi kokią nors prasmę, jis turėtų reikšti, jog kiekvienas žmogus, nepaisant savo „tamsaus skirtumo", bet kurioje valstybėje turėtų turėti vienodas teises.

Nuoga gyvybė *vs* gyvybė kaip forma

Apibendrindami Agamben'o teiginius, galime daryti išvadą, kad jis ne tik išplėtoja Foucault suformuluotą biopolitikos sampratą, bet suteikia jai vos ne priešingą turinį. Kaip jau aptarėme, Foucault tyrinėjo biopolitiką kaip tam tikrą istorinį fenomeną: kiekviena socialinė formacija sukuria savo specifinį galios dispozityvą. Biopolitikos atsiradimą Foucault susiejo su liberaliosios demokratijos ir kapitalizmo raida, nors detaliai šių sąsajų ir neišplėtojo. Agamben'as, priešingai, biopolitiką suvokia kaip tam tikrą transistorinę konstantą,

kuri apibrėžia tiek totalitarinius režimus, tik parlamentines demokratijas. Agamben'as teigia, jog Foucault trūko įžvalgumo suprasti sąsajas tarp jo tyrinėjamų įkalinimo vietų (gamyklų, kalėjimų, ligoninių) ir to, kas nusako šiuolaikinę biopolitiką, – koncentracijos stovyklų. Tačiau čia reikėtų pastebėti, jog Foucault ir Agamben'as iš tiesų tyrinėja visiškai priešingus biopolitikos aspektus. Foucault domina, kaip sukuriamos kasdienio elgesio normos, kaip subjektas šioms normoms paklūsta ir prisiima jas kaip normalaus savojo gyvenimo dalį. Agamben'as tyrinėja ne normą, bet įstatymą, veikiantį esant išimties būklei. Kitaip tariant, Foucault tyrinėja biopolitiką kaip galios dispozityvą, kuris produkuoja ir ekonomiškai eksploatuoja nuogą gyvybę, o Agamben'as tyrinėja tuos atvejus, kai nuoga gyvybė yra išnaikinama. Šiuo požiūriu galima teigti, jog Agamben'as tiria biopolitiką ne kaip gyvybės, bet kaip mirties politiką, arba tanatopolitiką (Lemke 2011: 59; Negri 2008: 15). Kaip teigia Lemke, „Agamben'o analizė lieka priklausoma nuo įstatymo ir yra labiau sietina su Carl'u Schmitt'u nei Foucault. Schmitt'as apibrėžia suverenią galią per jos galią skelbti išimties būklę ir suspenduoti teises, o Foucault domisi normalumo būkle, kuri egzistuoja anapus, greta ar nepaisant teisinių mechanizmų. Schmitt'as domisi būkle, kai norma yra suspenduojama, o Foucault tyrinėja normalumo produkavimą" (Lemke 2011: 60).

Susitelkdamas tik į išimties būklę ir *homo sacer* figūrą, Agamben'as visą biopolitikos lauką suvokia kaip nuogos gyvybės pajungimą siekiant ją sunaikinti. Toks biopolitikos suvokimas yra išimtinai negatyvus, be to, sunkiai paaiškinamas kapitalistinio produkavimo būdo kontekste. Juk būtent Foucault konstatavo, jog svarbiausias biopolitikos atsiradimo elementas ir priežastis yra kapitalizmo susiformavimas ir vystymasis. Šio teiginio kontekste akivaizdžiai matyti, jog Agamben'as apsiriboja tik politiniu nuogos gyvybės supratimu ir visiškai neatsižvelgia į ekonomines šio reiškinio apraiškas. Juk šiuolaikiniais *homo sacer* gali tapti ne tik tie, kurie nėra piliečiai (pabėgėliai ar prašantieji politinio prieglobsčio), bet ir tie,

kurie, net ir turėdami piliečio teises, yra ekonomiškai „nenaudingi" ar „nereikalingi". Lemke manymu, didžiausias Agamben'o teorijos trūkumas yra tai, kad jis nesuvokia, kad biopolitika yra ne gyvybės teisėtumo, bet jos politinės ekonomijos problema (Lemke 2011: 60). Biopolitinis dispozityvas lengvai išrūšiuoja ir desubjektyvuoja tuos individus, kurie negali būti pajungti kapitalistinei aksiomatikai.

Kita Agamben'o teorijos problema yra ta, kad jis koncentruojasi tik į valstybės galios institucijas, kurios laikomos išorine prievarta, tačiau neatkreipia dėmesio į smulkius galios mechanizmus, į kuriuos subjektai patys linkę savanoriškai įsijungti. Kapitalistinių santykių analizė atskleidžia, jog galia yra santykis (bendriausia prasme – kapitalo ir darbo jėgos santykis), tiksliau, tokių santykių laukas, kuris apima konkrečias praktikas, institucijas, žinojimą, kalbą. Galia nėra sufokusuota tik tradicinėje valstybės institucijoje – kapitalizmo formacijoje galia įskiepijama į kiekvieną paskirą, individualų santykį (gydytojas ir pacientas, mokytojas ir mokinys, darbdavys ir darbuotojas). Tai reiškia, jog biopolitika veikia ne tik tokiose kraštutinėse situacijose kaip koncentracijos stovykla, bet įsikūnija įvairiuose galios dispozityvuose. Iš esmės tai konstatuoja ir pats Agamben'as tekste *Kas yra dispozityvas?* (2009)[14], interpretuodamas ir išplėsdamas Foucault dispozityvo sampratą. Agamben'as teigia, jog „tiesiogine to žodžio prasme vadinu *dispozityvu* viską, kas turi galios užgrobti, nukreipti, apibrėžti, perimti, modeliuoti, kontroliuoti ar uždaryti gyvų būtybių gestus, elgsenas, nuomones ar diskursus" (Agamben 2009: 14). Būtent todėl Agamben'as dispozityvais laiko ne tik Foucault aprašytus kalėjimus, ligonines, panoptikumus, bet ir visas šiuolaikines medijų technologijas, taip pat ir kalbą. Agamben'as teigia, jog esama dviejų didelių klasių: tai gyvos būtybės (substancijos) ir dispozityvai. Tarp šių dviejų klasių įsteigiama tarpinė subjekto klasė, kuri

14 Giorgio Agamben. *Che cos'è un dispositivo?* Roma: Nottetempo, 2006. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Agamben 2009).

niekuomet nėra stabili, nes čia nuolatos vyksta subjektyvacijos ir desubjektyvacijos procesai.

Kritikai taip pat atkreipia dėmesį į tai, kad Agamben'as savo tyrinėjimuose neatsižvelgia į pačios valstybės sampratos kaitą. Kapitalizmo įsigalėjimo pradžioje valstybės vaidmuo vis stiprėjo, nes buvo grindžiamas ekonominiu interesu: gyvosios darbo jėgos kalkuliavimu, dresavimu ir saugojimu, kurie buvo būtini plečiant ir stiprinant gamybą. Šiuolaikinė valstybė, priešingai, imasi dereguliavimo politikos, todėl gyvybės, sveikatos ir gyvenimo kokybės išsaugojimo sąnaudos priskiriamos patiems gyventojams, o ne prisiimami valstybės. Kaip teigia Lemke, „didžiausias pavojus šiandien yra ne tai, kad kūnas ar jo organai yra kontroliuojami valstybės. Priešingai, pavojų sukuria tai, kad valstybė, prisidengdama „dereguliavimu", visiškai pasitrauks iš tų sričių, už kurias ji buvo atsakinga visuomenei ir perleis sprendimų dėl gyvybės vertės ir to, kada ji prasideda ir baigiasi, priėmimą mokslinių ir komercinių interesų sričiai, etikos komitetų, ekspertų komisijų ir prisiekusiųjų tarėjų svarstymams" (Lemke 2011: 61). Vadinasi, biopolitikos analizė negali apsiriboti tik valstybės institucijų kritika, be to, apibrėždama nuogą gyvybę, tokia analizė negali remtis tik legalistiniu gyvybės supratimu.

Agamben'ui taip pat priekaištaujama, kad jis nedaro perskyros tarp to, kaip gyvybė buvo suvokiama antikos laikais, ir šiuolaikinės gyvybės sampratos. Kaip teigia Lemke, „sąvokos „gyvybė" vartojimas antikos ir modernybės laikais turi mažai ką bendra, išskyrus pavadinimą, kadangi „gyvybė" yra specifiškai šiuolaikinė sąvoka. (...) Tik atsiradus šiuolaikinei biologijai „gyvybė" ar „gyvybinė jėga" imta vertinti kaip nepriklausomai veikiantis principas, paaiškinantis natūralių kūnų atsiradimą, tvermę ir vystymąsi, t. y. kaip principas, kurį apibrėžia jo autonomiški dėsniai ir atskiras tyrimų laukas" (Lemke 2011: 62). Tik tuomet, kai susiformuoja šiuolaikinė biologija, o tai atsitinka XVIII a. antroje pusėje, organinė gyvybė atskiriama nuo neorganinės ir imama suvokti kaip save organizuojanti ir sau imanentiška sistema. Nors Agamben'as teigia, kad tęsia ir kartu

patikslina Foucault idėjas, visgi būtent Foucault biopolitiką susiejo su XVIII a. antroje pusėje vykstančiais pokyčiais, kurie apima gyvybės mokslus, modernių valstybių formavimąsi ir kapitalizmo bei kapitalistinių gamybos santykių įsigalėjimą. Kaip teigia Lemke, „be būtinos biopolitikos projekto sąsajos su istoriniu-socialiniu kontekstu „nuoga gyvybė“ tampa abstrakcija, kurios atsiradimo kompleksinės sąlygos lieka tokios pat miglotos, kaip ir jos politinės implikacijos“ (Lemke 2011: 63).

Dar vienas svarbus klausimas, kuris neišvengiamai kyla kalbant apie biopolitikos sampratas, yra pasipriešinimo klausimas. Agamben'o kuriamas biopolitikos kaip tanatopolitikos modelis perša išvadą, jog galia yra fatališka neišvengiamybė, persekiojanti net šiuolaikines demokratijas. Kaip jau minėjome, Agamben'as pasipriešinimo klausimo nekelia ir nesprendžia; dar daugiau, gyvybės klausimą jis analizuoja išimtinai negatyviai, t. y. kaip mirties klausimą. Kaip teigia Antonio Negri, Agamben'as sukuria savotišką tanatopolitikos versiją: „Šios interpretacijos pasiūlo tokį biopolitikos suvokimą, kuris sukuria neaiškią, pavojingą, netgi destruktyvią magmą, tendenciją, kuri daug labiau kreipia į tanatopolitiką, mirties politiką, nei į tikrą politinį gyvybės teigimą“ (Negri 2008: 15). Tačiau ar galios ir pasipriešinimo klausimai nėra neišvengiamai susiję? Kaip teigia Maurizio Lazzarato, „ar ši negalimybė atskirti *zōē* ir *bios*, žmogų kaip *gyvą būtybę* ir žmogų kaip *politinį subjektą* yra suverenios galios veikimo pasekmė, ar naujų jėgų, kurių galia negali „kontroliuoti“, veikimo rezultatas?“ (Lazzarato 2002: 101). Kaip žinome, Foucault galios veikimą susieja su pasipriešinimo veiksmu ir netgi teigia, kad pasipriešinimas eina pirma galios. Deleuze'as ir Guattari priešpriešina galios dispozityvus ir karo mašinas, kapitalizmo mašinų kuriamą aksiomatiką ir mažumas kaip neapskaičiuojamas aibes. Savo ruožtu Agamben'as taip pat numato pasipriešinimo veiksmą: nuogos gyvybės alternatyva jis laiko gyvybę kaip formą.

Kitaip tariant, Agamben'as teigia, jog gyvybė kaip forma gali būti priešpriešinama galios dispozityvo produkuotai nuogai

gyvybei, t. y. tokiai gyvybei, kuri yra atskirta nuo savo formos[15]. Ši sąvoka taip pat pasirodo Agamben'o knygoje *Priemonės be tikslo* (2000)[16]: čia gyvybė kaip forma apibrėžiama kaip „gyvybė, kuri niekuomet negali būti atskirta nuo jos formos, gyvybė, kurioje niekuomet neįmanoma atskirti kažko, kas yra nuoga gyvybė" (Agamben 2000: 3–4). Galime teigti, jog tai yra tokia gyvybės forma, kurioje biopolitinė galia nustoja veikti, kadangi negali iš šios gyvybės išgauti *zōē*, kuris ir sudaro biopolitikos veikimo pamatą. Kaip teigia Alex'as Murray, čia svarbu atskirti vienaskaitą ir daugiskaitą: „gyvybės formos nusako įvairius būdus, kuriais galios dispozityvai veikia apibrėždami ir kontroliuodami gyvybę. Daugiskaita yra svarbi todėl, kad ji nurodo būdus, kuriais gyvybė yra suskaidoma ir pajungiama suvereniai galiai. Gyvybė kaip forma yra singuliari gyvybė, kuri rasis tuomet, kai gyvybės skaidymas taps neveiksnus" (Murray 2011: 72). Paradoksaliu būdu gyvybė kaip forma neturi jokių atributų ar ypatybių, ji išreiškia virtualų neapibrėžtumą, kadangi bet koks atributų apibrėžimas reikštų tai, jog gyvybė yra atplėšiama nuo savo formos.

Taigi nuoga gyvybė visuomet yra galios (lot. *potestas*) poveikio rezultatas, o gyvybė kaip forma įkūnija tai, ką Agamben'as vadina potencialumu (lot. *potentia*), galia būti ar veikti. „Tik tuomet, kai aš esu ne visuomet jau įgalintas, bet veikiau pasiųstas galimybei ir galiai, tik tuomet, kai gyvenimas, ketinimas ir supratimas patys yra užklausiami kiekvieną kartą per tai, kaip aš gyvenu, ketinu ir suprantu, – kitaip tariant, tik tuomet, kai esama minties, – tik tuomet gyvybės forma su savo faktiškumu ir daiktiškumu gali tapti *gyvybe kaip forma*, kurioje niekuomet negalima izoliuoti nuogos gyvybės"

15 Čia remiuosi Giorgio Agamben'o paskaita *The Archeology of the Work of Art*, skaityta konferencijoje *Biopolitics, Society and Performance*, vykusioje *Trinity College Dublin*, 2012 metų spalio 30 – lapkričio 2 dienomis.

16 Giorgio Agamben. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Agamben 2000).

(Agamben 2000: 9). Iš šios citatos galime suprasti, kad gyvybę kaip formą Agamben'as sieja su galimybe, kuri dar nėra visiškai įgalinta, kuri kaip tam tikras potencialumas ne tik glūdi mumyse, bet ir susieja mus su visomis kitomis gyvybės formomis. „Mes galime komunikuoti su kitais tik per tai, kas mumyse – taip pat ir kituose – yra potencialumo būklės..." (Agamben 2000: 10). Būtent dėl šios priežasties, Agamben'o teigimu, modernioji politinė filosofija turėtų remtis ne klasikine filosofija, kuri grindžiama perskyromis, bet averoizmu, teigiančiu vieną galimą intelektą, bendrą visoms žmogiškoms būtybėms. Šiuo požiūriu Agamben'o gyvybės kaip formos samprata gali būti susieta su Marx'o „bendrojo intelekto" konceptu: intelektualumas ir mąstymas yra „vienijanti galia, kuri įsteigia įvairias gyvybės formas per gyvybę kaip formą" (Agamben 2000: 11). Ši vienijanti galia kartu yra ir naujo politinio veiksmo, orientuoto ne į politinius tikslus, bet į grynas priemones, galimybė. „Politika, kurią nusako priemonės be tikslų, yra tokia politika, kuri orientuojasi į singuliarumus be tapatybių, į būtybes be „prigimties", be tikslo ir biologinės paskirties: trumpai tariant, tai potencialių būtybių politika. Agamben'o teigimu, tik tokia politika gali peržengti kruvinas priskyrimo ir atskirties formas, kurias presuponuoja bet kuri tapatybės pagrindu suformuota visuomenė" (Whyte 2011: 158). Šiuo požiūriu Agamben'o gyvybės kaip formos samprata, kuria teigiamas visų gyvybės formų bendrumas ir potencialus neapibrėžtumas, rezonuoja su Deleuze'o suformuluota vitalistine gyvybės samprata. Gyvybė, suprasta kaip visoms būtybėms būdingas potencialumas, suardo hierarchines perskyras ir leidžia pasipriešinti biopolitinei galiai.

IV.

MICHAEL'IS HARDT'AS IR ANTONIO NEGRI: BIOPOLITIKA KAIP PRODUKAVIMAS

Galime teigti, jog Foucault, Deleuze'as ir Agamben'as iš esmės tyrinėja negatyvias biopolitikos pasekmes, kitaip tariant, kuria negatyviąją biopolitikos pusę. Michael'is Hardt'as ir Antonio Negri, priešingai, siekia sukurti teigiančiąją, pozityviąją biopolitikos teoriją. Hardt'as ir Negri tarsi apverčia biopolitikos paradigmą ir, užuot analizavę kaip galios dispozityvas produkuoja paklusnius subjektus, imasi kurti tokią biopolitikos sampratą, kurioje biopolitika suprantama kaip subjektyvumas, kuris produkuoja. Kitaip tariant, *bios*, arba politinė gyvybės egzistencija, yra siejama su gyvąja darbo jėga ir jos gebėjimu produkuoti. Jau Foucault pabrėžė, jog biopolitika randasi būtent tuomet, kai imasi formuotis kapitalistiniai santykiai, nes biopolitikos „gyvybinis" interesas yra gyvoji darbo jėga. Tačiau ši gyvoji darbo jėga gali būti ne tik pajungimo ir kontrolės objektas, bet ir išsilaisvinimo siekiantis subjektas. Turėdami omenyje būtent šią teigiančiąją, pozityviąją biopolitikos versiją, Hardt'as ir Negri siūlo atskirti biogalią ir biopolitiką (Foucault šias sąvokas vartojo sinonimiškai). Hardt'as ir Negri tiki, jog biopolitinis produkavimas plačiąja prasme, apimantis ne tik darbo santykius, bet ir komunikacijos tinklų, afektų, diskursų ir gyvenimo formų produkavimą, sukuria kitokios prigimties galią, kuri gali pasipriešinti biogalios spaudimui. Kitaip tariant, biogalia ir biopolitika yra skirtingos prigimties galios, todėl negali būti redukuojamos viena į kitą. Remdamasis Spinoza, Negri skiria konstituojančią galią ir pajungiančią galią. Konstituojanti galia atitiktų biopolitinį produkavimą ir naują produkuojantį subjektyvumą, o pavergianti galia atitiktų vis naujas imperijos formas. Tačiau kyla klausimas, ar tai dvi skirtingos prigimties galios, ar dvi tos pačios galios charakteristikos? Ar biopolitinis produkavimas nėra visuomet priklausomas nuo pajungiančios galios?

Biogalia *vs* biopolitinis produkavimas

Savo kultiniame veikale *Imperija* (2000) Hardt'as ir Negri apibrėžia naują kapitalistinių santykių ir galios modelį, kurį pavadina imperija. Hardt'as ir Negri remiasi Foucault suformuluotomis disciplinos visuomenės ir biopolitikos sampratomis bei Deleuze'o aptarta kontrolės visuomenės koncepcija. Hardt'as ir Negri pastebi, jog disciplininė galia buvo įgyvendinama pasitelkiant platų dispozityvų tinklą, o kontrolės visuomenėje galia tampa vis labiau „demokratiška" ir imanentiška, todėl veikia ne per išorinius aparatus, bet per piliečių smegenis ir kūnus. „Kontrolės visuomenė galėtų būti charakterizuojama kaip normalizuojančių disciplinos dispozityvų intensifikavimas ir generalizavimas, kuris iš vidaus veikia mūsų bendras ir kasdienes praktikas, tačiau, priešingai nei disciplina, ši kontrolė išsiplečia anapus socialinių institucijų struktūruojamų vietų ir pereina į lanksčius ir kintančius tinklus" (Hardt, Negri 2000: 23). Būtent su šiuo perėjimu nuo disciplinos visuomenės prie kontrolės visuomenės siejamas biologinės galios dimensijos atsiradimas: „Biogalia yra tokia galios forma, kuri reguliuoja socialinį gyvenimą iš vidaus, jį sekdama, interpretuodama, pasisavindama ir naujai artikuliuodama. (...) Biogalia nurodo tokią situaciją, kurioje svarbiausia galios funkcija tampa gyvybės produkavimas ir reprodukavimas" (Hardt, Negri 2000: 24).

Taigi Hardt'as ir Negri biopolitinės galios atsiradimą sieja su perėjimu nuo disciplininės galios prie kontrolės. Būtent kontrolė leidžia įtvirtinti biopolitines technologijas ir manipuliacijas visos populiacijos lygmeniu. Čia svarbu pastebėti, jog pakinta pats galios modelis: „Disciplinos visuomenėje biopolitinių technologijų padariniai vis dar buvo daliniai tuo požiūriu, kad disciplinavimas vystėsi pagal sąlyginai uždarą, geometrinę ir kiekybinę logiką. (...) Disciplinos visuomenėje santykis tarp galios ir individo išliko statiškas – disciplininės galios invaziją sutikdavo individo pasipriešinimas. Tačiau kai galia tampa visiškai biopolitinė, visas socialinis kū-

nas yra persmelktas mašinos ir vystomas pagal jo virtualų modelį. Šis galios santykis yra atviras, kokybinis ir afektinis" (Hardt, Negri 2000: 24). Galia persmelkia jau ne paskiro individo, bet visos visuomenės kūnus ir protus. Būdama mūsų subjektyvacijos proceso dalimi, ši galia geba nuolat atsinaujinti ir prisitaikyti prie kintančių visuomenės poreikių. Hard'tas ir Negri teigia, jog šis visuomenės bioresursų pajungimas galėtų atitikti Marx'o teiginį, kad darbo jėga pereina nuo formalaus iki visiško pajungimo kapitalui. Tačiau, kita vertus, Hardt'as ir Negri pabrėžia, kad jų aptariamas pokytis yra visai kitokio pobūdžio: čia kalbama ne apie kiekybinę ir apskaičiuojamą darbo jėgą, bet apie visą biopolitinės dimensijos daugialypumą ir įvairovę. Šiuo požiūriu Hardt'as ir Negri tvirtina esantys labiau Foucault ir Deleuze'o, o ne Marx'o ir Frankfurto mokyklos teoretikų bendraminčiai.

Tačiau, nors ir sekdami Foucault ir Deleuze'u, Hardt'as ir Negri siekia parodyti, kad minėti autoriai nesugebėjo išskirti dviejų biopolitikos dimensijų: biogalios, kuri siekia pajungti ir pavergti, ir biopolitinio produkavimo, kuris, nors ir neišvengiamai yra įtrauktas į kapitalistinių santykių tinklą, su juo visiškai nesutampa ir išsaugo revoliucinį potencialą. Pavyzdžiui, Foucault, analizuodamas biogalios dispozityvus ir jų veikimą, probėgšmais užsimena, jog esama ir kitos galios, kuri priešinasi pirmajai. Dažniausiai jis kalba apie pasipriešinimą, nors, Hardt'o ir Negri teigimu, šis terminas nėra visiškai tikslus, kadangi pasipriešinimas yra homologiškas ir priklausomas nuo galios, kuriai jis priešinasi: „mūsų manymu, geriausia tą kitą jėgą, kuri pasikartoja visose [Foucault] knygose, apibūdinti kaip alternatyvų subjektyvumo produkavimą, kuris ne tik priešinasi galiai, bet ir siekia autonomijos jos atžvilgiu" (Hardt, Negri 2009: 56). Nors Foucault daugiausia dėmesio skyrė aprašyti jėgoms, kurios siekia kontroliuoti, administruoti ir pajungti gyvybę, vis dėlto esama ir kitos galios, pačios gyvybės galios, kuri siekia alternatyvios egzistencijos. Siekdami parodyti šį svarbų skirtumą tarp dviejų gyvybės galių, Hardt'as ir Negri pasinaudoja paties Foucault perskyra,

kurios jis nuosekliai nesilaikė, t. y. perskyra tarp biogalios ir biopolitikos: „pirmoji gali būti (gana grubiai) apibrėžta kaip galia, siekianti pajungti gyvybę, o antroji – kaip gyvybės galia priešintis ir apibrėžti alternatyvų subjektyvumo produkavimą" (Hardt, Negri 2009: 57). Kitaip tariant, biogalia reiškia siekį užgrobti gyvybę, o biopolitika – pačios gyvybės galią pasipriešinti. „Biogalia plyti virš visuomenės, tai transcendentinė, suvereni galia, kuri primeta savo tvarką. Biopolitinis produkavimas, priešingai, yra imanentiškas produkavimui ir sukuria socialinius santykius ir formas per bendras darbo formas" (Hardt, Negri 2004: 94–95). Kitaip tariant, biogalia suprantama kaip ta galia, kuri administruoja, kontroliuoja ir pajungia gyvybę, o biopolitika žymi pačios gyvybės galią pasipriešinti.

Hardt'o ir Negri manymu, šias dvi biopolitikos dimensijas galima įžvelgti ir kitų mąstytojų darbuose. Pavyzdžiui, Agamben'as taip pat suvokia dvilypę ir prieštaringą biopolitikos prigimtį, tačiau pasipriešinimą jis sieja su bet kokių galios formų nunykimu ir pačios galios išsekinimu, arba impotencialumu. Kitaip tariant, Agamben'as taip pat skiria biogalią ir biopolitiką, tačiau pastarąją apibrėžia kaip bejėgę ir negalinčią kurti naujo subjektyvumo. Hardt'o ir Negri manymu, šią negatyviąją biopolitikos nuostatą Agamben'as perima iš Heidegger'io: „Agamben'as biopolitikai suteikia teologinę-politinę tonaciją teigdamas, kad vienintelis būdas nutraukti biopolitikos veikimą yra „neveiksni" veikla (*inoperosità*), Heidegger'io *Gelassenheit* sampratą primenantis tuščias atsisakymas, kuris visiškai negali sukurti alternatyvos" (Hardt, Negri 2009: 58). Kritiškai Hardt'as ir Negri atsiliepia ir apie tuos teoretikus, kurie išsivadavimą iš biopolitikos sieja su ikiindividualiomis arba ikisubjektyviomis formomis – tai Noam'as Chomsky, Bernard'as Stiegler'is, Gilbert'as Simondon'as, Peter'is Sloterdijk'as. Galime numanyti, jog šiame kontekste turėtų atsidurti ir vėlyvasis Deleuze'as. Hardt'o ir Negri manymu, šios ikiindividualios ir ikisubjektyvios formos yra per daug „natūralistinės" ir nepasiūlo biogaliai jokios rimtos biopolitinės alternatyvos. Visoms išvardytoms biopolitikos teorijoms Hardt'as ir Ne-

gri priešpriešina biopolitikos kaip produkavimo sampratą: „Mūsų samprata ne tik susieja biopolitiką su įvietintomis produktyviomis gyvybės galiomis, – kitaip tariant, su afektų ir kalbų produkavimu per socialinį bendradarbiavimą bei kūnų ir geismų sąveiką, su naujų santykio formų tarp savęs ir kito išradimu ir t. t., – bet ir įtvirtina biopolitiką kaip naujų subjektyvumų, kurie tuo pat metu reiškia pasipriešinimą ir desubjektyvavimą, kūrimą" (Hardt, Negri 2009: 58–59). Taigi biopolitika Hardt'o ir Negri filosofijos kontekste įgyja pozityvią, teigiančiąją prasmę ir yra sietina su produktyvumu, kūryba, naujomis subjektyvumo formomis.

Tačiau turime pastebėti, jog biopolitikos kaip produkavimo samprata nėra visiškai naujas atradimas: produkavimas yra kertinė marksizmo sąvoka, kuri gana originaliai buvo permąstyta Deleuze'o ir Guattari materialistinėje produkavimo koncepcijoje, išdėstytoje knygoje *Anti-Oidipas*. Deleuze'as ir Guattari sujungė Marx'o politinę ekonomiją ir psichoanalizės libidinę ekonomiją: geismas yra produkuojanti mašina, kurianti mūsų socialinę ir politinę tikrovę. Šiuo požiūriu galime teigti, jog Deleuze'o ir Guattari geismo produkavimo ir socialinio produkavimo samprata jau implikuoja biopolitinio produkavimo teoriją, nes atskleidžia, kaip kūniškoji, afektinė geismo substancija yra investuojama į socialines ir politines mašinas. Tačiau Hardt'as ir Negri linkę sumenkinti savo projekto priklausomybę nuo Deleuze'o ir Guattari filosofijos. Jie teigia, jog „Deleuze'as ir Guattari galėjo pozityviai suvokti tik tas tendencijas, kurios veda nuolatinio judėjimo ir absoliučių tėkmių link, todėl jų mąstymo kūrybiniai elementai ir socialio produkavimo radikali ontologija lieka nepakankami ir nepaveikūs. Deleuze'as ir Guattari atranda socialinio reprodukavimo produktyvumą (kūrybinis produkavimas, verčių, socialinių santykių, afektų, tapsmo produkavimas), tačiau geba tai artikuliuoti tik paviršutiniškai ir efemeriškai – kaip chaotišką, neapibrėžiamą horizontą, kurį nužymi neapčiuopiamas įvykis" (Hardt, Negri 2000: 28). Ir nors knygoje *Imperija* dažnai remiamasi būtent „nepakankama ir nepaveikia" Deleuze'o ir

Guattari kapitalizmo kritika, šį Hardt'o ir Negri atsiribojimo gestą reikėtų suprasti kaip norą kurti tokią politinę teoriją, kuri turėtų apibrėžtą politinę programą ir būtų orientuota į klasių kovą. Deleuze'as ir Guattari, priešingai, visuomet sąmoningai vengė įvardyti savo atliekamą kapitalizmo kritiką įprastinėmis politinės teorijos sąvokomis.

Savo intelektualinį projektą Hardt'as ir Negri kildina iš italų neomarksistinių politinių judėjimų, žinomų operaizmo (it. *operaismo*) ir autonomizmo (it. *autonomia*) vardais. Būtent šie intelektualiniai judėjimai išplėtojo nematerialaus darbo sampratą ir autonomiškos darbo vertės koncepciją. Remdamiesi Marx'o „bendrojo intelekto" samprata, jie teigė, jog darbą apibrėžia ne tik gamykloje praleistos valandos, bet ir intelektualiniai bei komunikaciniai dirbančiųjų tinklai, jų emocijos ir afektai, kūrybinis potencialas. Būtent dėl šios priežasties nematerialus darbas darosi vis labiau autonomiškas kapitalistinių santykių atžvilgiu. Nematerialus darbas apima tris aspektus: tai komunikacija, kuri apima naująsias informacines technologijas ir informacinius tinklus; interakcija, apimanti kalbą bei simbolines struktūras, ir afektų kūrimas bei valdymas. Šis, trečiasis, nematerialaus darbo aspektas yra grynai kūniškas ir somatinis; būtent dėl šios priežasties kalbama apie biopolitinę nematerialaus darbo dimensiją. Kitaip tariant, biopolitika Hardt'o ir Negri teorijos kontekste reiškia biopolitinį produkavimą, kuris priešpriešinamas pajungiančiai ir pavergiančiai biogaliai. Biopolitinį produkavimą įkūnija naujas politinis subjektas, kurį Hardt'as ir Negri vadina daugybe (lot. *multitudo*), o pavergiančias ir pajungiančias galias įkūnija *imperija* – nauja paradigminė biogalios forma. Tačiau prieš pradedant aiškintis, kas yra šie nauji politiniai veikėjai, būtina suvokti sąsają tarp biopolitinio produkavimo ir biogalios bei tarp spinoziškos perskyros tarp *potentia* ir *potestas*.

Produkavimas kaip potencialumas

Nors Hardt'as ir Negri išsižada Deleuze'o ir Guattari filosofijos giminystės, vis dėlto verta trumpam prisiminti Hardt'o knygą *Gilles'is Deleuze'as: filosofijos amato mokymasis* (1993), kurioje atrandame dvi svarbias idėjas – tai daugybės sąvoka ir būties produktyvumo koncepcija. Daugybės sąvoką Hardt'as tiesiogiai sieja su Deleuze'o daugialypumo samprata: kaip ir Hegel'is, Deleuze'as mato aiškią analogiją tarp fizikos ir politikos. Hegel'is tiek fizikoje, tiek politikoje vadovaujasi tuo pačiu bendrumo dėsniu: fizikinis daugis turi būti pajungtas vieniui, o socialinė daugybė – valstybės vienovei. Deleuze'as, nors ir paremia fizikos ir politikos analogiją, mąsto visiškai priešingai: tiek fizikinį pasaulį, tiek sociumą sudaro daugialypumai, kurie negali būti unifikuojami ir pajungiami vienio bendrumui. Panašiai kaip Deleuze'as skiria kiekybinius ir kokybinius daugialypumus, Hardt'as kalba apie tvarkos daugialypumus ir organizacijos daugialypumus. Tvarkos daugialypumai yra suvokiami kaip transcendentiniai, amžini ir primesti iš aukščiau, o organizacijos daugialypumai suvokiami kaip sau imanentiškų jėgų laukas, kuris atsiranda kaip nebūtinų ir laikinų susidūrimų rezultatas. Būtent organizacijos daugialypumai leidžia galvoti apie naują politikos sampratą, kuri būtų nehierarchinė, pliuralistinė ir atvira. Šiuo požiūriu kokybinių arba organizacinių daugialypumų samprata neabejotinai yra daugybės idėjos provaizdis.

Kita svarbi idėja, kuri išryškėja Hardt'o knygoje, yra iš scholastinės filosofijos, taip pat iš Spinozos, Bergson'o ir Nietzsche ateinanti mintis apie būties produktyvumą bei gebėjimą save reprodukuoti. Kaip teigia Hardt'as, „Deleuze'o ontologija remiasi priežastinių argumentų tradicija ir sukuria būties „produktyvumo" ir „reprodukuojamumo" sampratas, kitaip tariant, atskleidžia būties gebėjimą produkuoti ir būti produkuojamai" (Hardt 1993: XV). Ši būties nuolatinio atsinaujinimo idėja Deleuze'o ir Guattari filosofijoje atsiskleidė kaip nuolat atsinaujinančio tapsmo, vykstančio imanencijos

plotmėje, koncepcija. Hardt'o ir Negri darbuose ši idėja įgyja dar kitokią prasmę: būties produktyvumas čia susilieja su nuolat atsinaujinančios daugybės produktyvumu. Čia svarbu paminėti, jog tiek Hardt'ui, tiek Negri ypač svarbi Spinozos galios samprata. Spinoza skiria konstituojančią galią (lot. *potentia*) ir pavergiančią galią (lot. *potestas*). Konstituojanti galia yra teigianti ir kurianti, ji yra politinio gyvenimo pagrindas ir juridinės galios šaltinis (su ja siejama ir konstitucijos kaip įstatymo galia). Pavergianti galia yra negatyvi, neleidžianti veikti ir kurti. Panašiai Nietzsche apibrėžė aktyviąsias ir negatyviąsias galias: aktyviosios galios mums leidžia veikti, o negatyviosios galios mus atskiria nuo to, ką mes galime padaryti (tai vadinamoji pagieža, nešvari sąžinė). Kalbant Spinozos terminais, gera yra tai, kas mums leidžia veikti ir kurti, o bloga – tai, kas mus laiko pasyvaus neveiklumo būklėje. Tačiau kartu Negri pabrėžia, jog *potentia* ir *potestas* nėra visiškai antinomiškos, bet yra nuolatinėje kovos būklėje. Konstituojanti galia negali produkuoti ir akumuliuoti savo jėgų tuščioje erdvėje – ji visuomet veikia pavergiančios galios viduje ir yra nukreipta prieš ją (Negri 2013: 25).

Ši *potentia* ir *potestas* dialektika gali tiksliau paaiškinti santykį tarp biopolitinio produkavimo ir biogalios, arba tarp darbo jėgos ir kapitalo. Hardt'o ir Negri kartu parašytuose darbuose *Imperija* (2000) ir *Daugybė: karas ir demokratija imperijos amžiuje* (2004) išryškėja priešprieša tarp daugybės kaip konstituojančios galios ir imperijos kaip pavergiančios galios. Imperijos sąvoka čia vartojama ne kaip metafora, bet kaip naujo galios modelio, kurį nusako keletas charakteristikų, įvardijimas. Pirma, imperija neturi ribų ir neapsiriboja jokia valstybe ar teritorija: imperija nusako visą erdvę ir apima visą „civilizuotą" pasaulį. Antra, imperija nėra susieta su jokiu istoriniu režimu; veikiau ji, kaip ir Agamben'o „išimties būklė", nusako esamą galios dispozityvą, kurį paverčia amžina ir transistorine konstanta. Trečia, imperija apima visus visuomeninio gyvenimo sluoksnius ir iš esmės reiškia visų gyvybės apraiškų valdymą, todėl gali būti laikoma paradigmine biogalios forma (Hardt, Negri

2000: XV). Galima teigti, jog imperija – tai globali ir postmoderni kapitalizmo forma, kuri persmelkia visą socialinį audinį. Šiai visa apimančiai imperijos sampratai Hardt'as ir Negri priešpriešina daugybę, kuri apibūdinama kaip tai, „kas dirba valdant kapitalui ir kas potencialiai kaip klasė priešinasi kapitalo valdymui" (Hardt, Negri 2004: 106).

Taigi, kas yra daugybė? Negri apibrėžia tris daugybės aspektus: filosofinį, ekonominį ir ontologinį (Negri 2004: 113–114). Tačiau kadangi nėra prasmės atskirti filosofijos nuo ontologijos, siūlyčiau aptarti šiuos tris aspektus: politinį, ekonominį ir filosofinį. Politinis daugybės sampratos aspektas kildintinas iš Spinozos ir Thomas'o Hobbes'o politinės filosofijos. Šiuo požiūriu *„daugybė* yra apibrėžiama kaip *subjektų daugybė*. Šia sąvoka kvestionuojamas [politinių subjektų] redukavimas į vienybę, kitaip tariant, kvestionuojama nuolatinė pagunda, nuodijanti mintį nuo klasikinės metafizikos laikų. Priešingai, daugybė yra neredukuojamas daugialypumas, begalinė taškų aibė, absoliučiai diferencijuota visuma" (Negri 2004: 113). Hardt'as ir Negri teigia, jog daugybė turi būti atskirta nuo kitų politinių subjektų, pavyzdžiui, masės, minios arba liaudies sąvokų. Liaudis tradiciškai reiškia vientisą ir vieningą subjektą: čia skirtumai yra pajungti vienybei, todėl liaudis visuomet yra „viena". Daugybė, priešingai, reiškia kažką, kas sudaryta iš neredukuojamų skirtumų, kurie niekuomet negali būti redukuoti į vieną ar vienintelę tapatybę: „daugybė yra šių singuliarių skirtumų daugialypumas" (Hardt, Negri 2004: XIV). Šiuo požiūriu daugybė skiriasi ir nuo masės ar minios, nes šios lengvai panaikina ir ištirpdo bet kokius skirtumus, pavyzdžiui, veikiamos išorinės manipuliacijos. Tačiau kai šios manipuliacijos liaujasi, masės ir minios lengvai suyra, nes jos nesugeba veikti ir kurti išvien. Minios ar masės skirtumai sudaro mechaninį agregatą, kurio nevienija siekis veikti ar kurti. Daugybė, priešingai, „reiškia aktyvų socialinį subjektą, kuris veikia remdamasis tuo, ką singuliarumai turi bendra. Daugybė yra vidujai skirtingas, daugialypis socialinis subjektas, kurio sandara ir veikla remiasi ne

tapatybe ar vienybe (ir tuo labiau ne abejingumu skirtumams), bet tuo, kas bendra" (Hardt, Negri 2004: 100). Daugybės sąvoką taip pat reikia atskirti ir nuo darbo klasės, kadangi daugybė sietina ne tik su industriniu, bet ir su nematerialiu darbu, kuriamu informacijos tinklų, komunikacijos, kalbos ir afektų.

Spinoza ir Hobbes'as aprašo daugybę kaip grėsmę valstybei, kaip tai, kas, priešingai nei liaudis, niekaip negali įgyti stabilios tapatybės. Hardt'as ir Negri, priešingai, tapatybės trūkumą ar stoką suvokia kaip emancipacinės politikos galimybę: kaip teigia Paolo Virno, „Spinozai *multitudo* reiškia *pliuralumą*, kuris atkakliai egzistuoja kaip toks viešojoje erdvėje, reiškiasi per kolektyvinį veiksmą, per bendruomenės reikalų tvarkymą, niekad nesusiliedamas į vienį... Daugybė yra socialinės ir politinės egzistencijos forma, būdinga daugiui, kuris ir lieka daugis..." (Virno 2004: 21). Kitaip tariant, daugybė nėra nei vienis (liaudis), nei daugis (minia, masė ar gauja), bet diferencijuotas daugialypumas. Hardt'as ir Negri teigia, jog „daugybė yra neredukuojamas daugialypumas; singuliarūs socialiniai skirtumai, kurie sudaro daugybę, visuomet turi būti išreikšti ir niekuomet negali būti redukuoti į vienodumą, vienybę, tapatybę ar skirtumų nebuvimą. Tačiau daugybė nėra tik fragmentiškas ir išsklidęs daugialypumas. (...) Daugybę (...) sudaro singuliarumai, kurie veikia bendrai. Svarbiausia šiame daugybės apibrėžime yra faktas, jog tarp daugybės singuliarumo ir bendruomeniškumo nėra nei konceptualaus, nei realaus prieštaravimo" (Hardt, Negri 2004: 105).

Ši priešprieša tarp imperijos ir daugybės gali būti palyginta su Deleuze'o ir Guattari aprašyta perskyra tarp kapitalistinės aksiomatikos, kuri manipuliuoja apskaičiuojamomis aibėmis, ir mažumų, kurios apibrėžiamos kaip neapskaičiuojami daugialypumai. Apskaičiuojamos aibės yra kiekybiniai daugialypumai, kurie yra visiškai suderinami su valstybe ir aksiomatine kapitalizmo logika, o neapskaičiuojami kokybiniai daugialypumai reiškiasi per kokybinį pokytį, tapsmą, pabėgimo kryptis ir tėkmes. Kaip jau buvo aptarta anksčiau, neapskaičiuojamas mažumas apibrėžia ne aibė ar jos

elementai, bet gebėjimas kurti jungtis, tą „ir“, esantį tarp skirtingų elementų. Šiuo požiūriu neapskaičiuojamos mažumos, panašiai kaip daugybė, reiškia daugialypių asambliažų produkavimą. Tačiau esama ir aiškių skirtumų: Deleuze'o ir Guattari manymu, kiekvienas tapsmas juda tapsmo mažuma link, kol galiausiai atveda prie tapsmo nesuvokiama, o Hardt'as ir Negri teigia, jog neredukuojami daugialypumai turi ištirpti siekiant bendrumo. Nors Hardt'as ir Negri tvirtina, kad tarp daugybės singuliarumo ir bendrumo nėra jokio konceptualaus prieštaravimo, vis dėlto jie pabrėžia, jog daugybė negali būti skaldoma kokybinių skirtumų, pavyzdžiui, rasės, lyties ar klasės (Hardt, Negri 2004: 105–106). Hardt'as ir Negri gana optimistiškai tiki, jog „biopolitinio produkavimo kontekste ekonominiai, socialiniai ir kultūriniai skirtumai tiesiog ištirps“ (Hardt, Negri 2004: 224). Kitaip tariant, jie tiki, jog biopolitinė perspektyva yra daug platesnė nei tik ekonominis vienos ar kitos socialinės grupės interesas, todėl daugybė siejama su tokia politiškumo būkle, kai rasiniai ar lytiniai skirtumai tiesiog pasidaro nesvarbūs.

Tačiau žvelgiant iš Deleuze'o ir Guattari perspektyvos, yra kaip tik priešingai: būtent kokybiniai skirtumai leidžia pasipriešinti kapitalistinei aksiomatikai. Šis argumentas keliamas ir Cesare Casarino pokalbyje su Negri: kaip teigia Casarino, būtent prigimties skirtumai, būdingi kokybiniams daugialypumams, daro juos nebendramačius aksiomatinei logikai. Casarino manymu, Hardt'o ir Negri aprašoma daugybė yra diferencijuojama tik kiekybinių skirtumų ir siekia išvengti kokybinių skirtumų, o Deleuze'o ir Guattari aptariami daugialypumai kiekvieną kartą, kai dalijasi ar diferencijuojasi, patiria metamorfozę, kokybinį pokytį (Casarino, Negri 2008: 123–124). Casarino teigia, jog būtent kokybiniai skirtumai apibrėžia unikalų daugialypumo išskirtinumą: „jei jūsų daugybės sąvoka turi kokią nors prasmę, ji turi reikšti daugialypumą, o jūs ją apibrėžiate kiekybinėmis dydžio sąvokomis“ (Casarino, Negri 2008: 124). Casarino pažymi, jog tik kokybiniai skirtumai gali sukurti atsvarą bendramatiškumui, ekvivalencijai ir mainų logikai. Dar daugiau, tik

kokybiškai skirtingi, heterogeniški elementai gali jungtis vienas su kitu ir kurti asambliažus, kitaip tariant, veikti kartu.

Ši bendruomeninė dimensija veda prie antrojo – ekonominio – daugybės sąvokos aspekto, kadangi bendrumą pasiekti galima tik per darbą kaip bendrą veiklą. Kaip teigia Negri, daugybės bendrumą „sudaro gyvoji darbo jėga, kuri ir sukuria vienintelę įmanomą vienybę" (Negri 2004: 168). Kitaip tariant, daugybė yra ne tik politinė, bet ir ekonominė kategorija: daugybė *kaip gyvoji darbo jėga* yra gyvybinis kapitalistinės sistemos elementas. Kaip jau buvo minėta, Hardt'o ir Negri teorija remiasi marksistine darbo samprata ir neomarksistiniais operaizmo ir autonomizmo judėjimais, kurie siekė apibrėžti darbo vertės autonomiškumą. Tačiau čia nederėtų pamiršti ir Deleuze'o bei Guattari aptartos geismo produktyvumo koncepcijos, kuri neatskiriamai susieja libidines, ekonomines ir politines tėkmes. Šiuo požiūriu Hardt'o ir Negri sukurta nematerialaus darbo samprata pratęsia geismo produktyvumo koncepciją, nes nematerialus darbas apima ne tik faktinį, materialų darbą, bet ir komunikaciją, emocijas, afektus.

Taigi Hardt'as ir Negri radikaliai pakeitė darbo ir darbo klasės sampratas, kurios buvo siejamos tik su industriniu darbu gamyklose. Tokia darbo samprata buvo selektyvi, kadangi iš darbo apibrėžimo pašalindavo kitas dirbančiųjų klases. Daugybės samprata, priešingai, yra atvira ir įtraukianti, nes apibrėžia skirtingas darbo formas, apimančias komunikaciją, bendradarbiavimą ir kitas bendruomeniškumo formas. Daugybės samprata sietina su kintančiu paties darbo pobūdžiu: kaip teigia Hardt'as ir Negri, „dvidešimtojo amžiaus pabaigoje industrinis darbas prarado savo hegemoninį vaidmenį ir užleido vietą *„nematerialiam darbui"*, *kitaip tariant*, darbui, kuris kuria nematerialius produktus, pavyzdžiui, žinojimą, informaciją, komunikaciją, santykius ir emocinį atsaką" (Hardt, Negri 2004: 108). Nematerialus darbas taip pat apima ir „afektinį darbą", kurį atlieka rūpybos darbuotojai, ir „reprodukcinį darbą", dažniausiai atliekamą namuose. Gana paradoksalu, tačiau daugy-

bės samprata apima ir tuos žmones, kurie neturi apmokamo darbo, pavyzdžiui, bedarbius, vargšus ir benamius, kadangi šie žmonės vis tiek vertinami kaip potencialі gyvoji darbo jėga. Kitaip tariant, kapitalizmo sistemoje vertinamas ne pats darbas, bet potencialus gebėjimas dirbti arba darbo potencialas.

Darbo jėgos potencialumas apsvarstomas Paolo Virno knygoje *Daugybės gramatika* (2004)[17]. Virno teigia, jog darbo jėga reiškia gebėjimą ir galimybę, siejamą su darbininko kūnu. Taigi darbo jėga apibūdinama iš esmės aristoteline potencialumo, arba *dynamis*, sąvoka: „darbo jėga (tiesiogiai) įkūnija pamatinę filosofinės minties kategoriją: tai, kas potencialu, *dynamis*. Ir šis „potencialas", kaip buvo pasakyta, nurodo į kažką, kas *nėra* dabartiškas, kas *nėra* esantis. Taigi kažkoks dalykas, kuris nėra esantis (ar realus), kapitalizmo sąlygomis tampa išskirtinai svarbia preke. Šis potencialumas, *dynamis*, nesatis, užuot buvusi tik abstrakti sąvoka, įgyja pragmatinę, empirinę, socioekonominę dimensiją" (Virno 2004: 82). Virno pabrėžia, jog šis potencialumas tampa biopolitikos prielaida ir priežastimi – kapitalistas domisi kūniškąja darbo jėgos dimensija būtent dėl šio darbo jėgos potencialo. „Gyvas darbininko kūnas yra substratas tos darbo jėgos, kuri kaip tokia atskirai neegzistuoja. „Gyvybė", grynas ir paprastas *bios*, tampa ypač svarbus tiek, kiek jis suteikia buveinę *dynamis*, grynam potencialumui. Kapitalistas domisi darbininko gyvybe ir kūnu dėl šios netiesioginės priežasties: ši gyvybė, šis kūnas yra tai, kas turi gebėjimą, potencialumą, *dynamis*. Gyvas kūnas tampa valdomu objektu ne dėl savo vidinės vertės, bet dėl to, kad jis yra substratas tam, kas iš tiesų svarbu: tai darbo jėga kaip įvairių žmogiškųjų gebėjimų agregatas... (...) Būtent dėl šios vienintelės priežasties galime pagrįstai kalbėti apie *biopolitiką*" (Virno 2004: 82–83). Taigi Virno iš esmės pakartoja Foucault mintį, kad biopolitika atsiranda kartu

17 Paolo Virno. *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2001. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Virno 2004).

su kapitalistiniais darbo santykiais. Kapitalistinė sistema imasi reguliuoti ir kontroliuoti gyvybę būtent dėl to, kad galėtų ištraukti iš jos naudingą darbo jėgą. Čia svarbus tampa ne tiek pats darbo jėgos potencialumas, kiek jos išmainomumas, t. y. galimybė parduoti ją kapitalui.

Taigi Virno aprašo negatyviąją biopolitikos formą arba tai, ką Hardt'as ir Negri vadina biogalia: tai galia, kuri pajungia gyvybę kapitalistinei aksiomatikai. Tačiau Hardt'o ir Negri projekto esmę sudaro būtent teigiančiosios, emancipacinės biopolitikos forma – tai gyvybės gebėjimas priešintis pasitelkiant gyvybines darbo galias. Kitaip tariant, Hardt'as ir Negri siekia sukurti „biopolitinio darbo" sampratą, kuri reiškia darbą, gebantį kurti ne tik materialias gėrybes, bet ir santykius, bendruomeniškumą ir socialinį gyvenimą. „Sąvoka *biopolitinis* [darbas] reiškia, kad tradicinės perskyros tarp ekonominių, politinių, socialinių ir kultūros plotmių vis labiau nunyksta" (Hardt, Negri 2004: 109). Tad biopolitinis darbas yra nukreiptas į „socialinio intelekto" kūrimą, visus singuliarumus vienijantį į bendrąją produktyvumo tėkmę. Kaip jau minėjome, šioje produktyvumo tėkmėje nunyksta visi kokybiniai skirtumai, kurie ištirpsta bendroje daugybės veikloje. Kaip teigia Hardt'as ir Negri, tarp daugybės singuliarumo ir bendruomeniškumo nėra jokio prieštaravimo: „Šis tapsmas bendruomeniškam, kuris pamažu panaikina kokybinius skirtumus pačioje darbo jėgoje, yra daugybės biopolitinė sąlyga" (Hardt, Negri 2004: 114).

Vis dėlto būtent šis išlaisvinantis, revoliucinis biopolitinio produkavimo aspektas kelia rimtų abejonių. Pirma, šis modelis suponuoja, kad visa daugybės veikla yra matuojama remiantis vienu kriterijumi – potencialia ar aktualia darbo jėga. Iš to kyla ir antroji problema: jei visa gyvybinės energijos įvairovė yra redukuojama tik į darbo jėgą, darosi labai sunku rasti aiškų kriterijų, kuris leistų darbo jėgą atskirti nuo kapitalistinės aksiomatikos. Darbo bendruomeniškumo reikalavimo neįmanoma įgyvendinti nepašalinus kokybinių skirtumų, kurie transformuojami į homogenišką, abstrakčią darbo

jėgą. Būtent ši homogeniška ir kiekybiškai apskaičiuojama darbo jėga tampa mainoma verte ir yra lengvai suderinama su kapitalistine aksiomatika. Kaip teigėme ankstesniame skyriuje, Deleuze'as ir Guattari aiškiai atskiria laisvą veiksmą, kuris turi išlaisvinantį potencialą, ir darbą, kuris laikomas apskaičiuojama ir valstybės aparato lengvai pasisavinama veikla. Hardt'as ir Negri, kaip matėme, laikosi priešingo požiūrio: jų manymu, būtent biopolitinis darbas leidžia pasipriešinti imperijai jos pačios viduje. Tačiau ar įmanoma darbo, net jei jis suprantamas kaip nematerialus ar afektinis, sampratą atriboti nuo kapitalistinių santykių? Kaip įmanomas šis pasipriešinimas imperijai ir kapitalui?

Taigi pats sudėtingiausias klausimas, iškylantis analizuojant Hardt'o ir Negri tekstus, yra teiginys, jog entuziastingas daugybės produktyvumas jau savaime yra revoliucinis ir išlaisvinantis. Sekdami Deleuze'u ir Guattari galėtume teigti, jog daugybė, geisdama produktyvumo, galbūt geidžia ne tik savo išlaisvinimo, bet ir pavergimo? Arba, kaip teigia Lemke, „klaustina, ar įmanoma aiškiai atskirti produkavimą ir kontrolę: ar kiekvienas produkavimo atvejis nėra visuomet jau tam tikru atžvilgiu kontroliuojamas produkavimas? Kodėl imperija produkuoja tik tai, kas negatyvu, o daugybė – tai, kas pozityvu?" (Lemke 2011: 75). Lemke teigia, jog daugybė ir imperija yra taip artimai susiję, jog turėtų būti interpretuojami ne kaip dvi priešpriešinės jėgos, bet kaip dvi to paties fenomeno tendencijos: „Užuot aiškinus imperijos ir daugybės santykį kaip santykį tarp dviejų ontologinių esinių, būtų daug tiksliau analizuoti (biopolitinį) produkavimo santykį, kuris apima abu polius" (Lemke 2011: 75). Prie panašios išvados prieina ir Silvère'as Lotringer, teigdamas, kad karas tarp daugybės ir imperijos yra grynai alegorinis ir mitinis, todėl daug prasmingiau būtų kalbėti ne apie dviejų skirtingų esinių, bet apie dviejų principų priešpriešą (Lotringer 2004: 15). Savo ruožtu Žižek'as teigia, jog industrinio darbo transformacija į nematerialųjį darbą visiškai nereiškia išsilaisvinimo ir emancipacijos: veikiau tai dar sudėtingesnė ir rafinuotesnė išnaudojimo forma (Žižek 2012).

Šios kritinės pastabos veda prie trečiojo – filosofinio – daugybės sampratos aspekto. Hardt'as ir Negri daugybę sieja su filosofine *potentia* samprata, kuri suvokiama kaip neišsenkantis produkavimo šaltinis, o imperiją – su negatyvia galios raiška arba *potestas*. Negri šią priešpriešą suvokia kaip priešpriešą tarp konstituojančios galios, kuri yra steigianti ir kurianti, ir pavergiančios galios, kuri dominuoja ir kontroliuoja. Kaip jau minėjome, steigiančioji galia yra vadinama biopolitiniu produkavimu, kuris yra imanentiškas socialiniam kūnui, o pavergianti galia – biogalia, kuri yra visuomet transcendentiška ir esanti virš ar anapus socialinio kūno (Hardt, Negri 2004: 94–95). Tačiau, įvertinęs visą išsakytą kritiką, Negri šiek tiek pakeičia poziciją ir teigia, jog santykis tarp biogalios ir biopolitinio produkavimo, tarp *potestas* ir *potentia* reiškia ne ontologinį dualizmą, bet dvi potencialumo charakteristikas: „Šių dviejų potencialumo pasekmių (arba dviejų charakteristikų) antinomija negali būti laikoma ontologiniu dualizmu: tai priešprieša, kuri nuolat save produkuoja, konfliktas, kuris nuolat vyksta ir yra vis iš naujo išsprendžiamas, performuojamas kitu lygmeniu..." (Negri 2013: 25). Kitaip tariant, biogalia ir biopolitinis produkavimas amžinai koegzistuoja ir kovoja vienas su kitu, panašiai kaip darbo jėga yra ir priklausoma nuo kapitalo ir nuolat jam besipriešinanti.

Vis dėlto Hardt'as ir Negri ontologinį svorį suteikia tokiam potencialumui, kuris be jokio impotencialumo likučio gali produkuoti mūsų tikrovę. Šiuo požiūriu jie polemizuoja su Deleuze'o ir Guattari geismo produkavimo samprata, kuri, jų manymu, yra per daug chaotiška, per daug orientuota į virtualumą, o ne į galimybę – tai, ką galima įgyvendinti. Hardt'as ir Negri teigia: „mūsų virtualumo samprata ir jos santykis su realybe skiriasi nuo tos, kurią Deleuze'as perima iš Bergson'o... (...) Mes pripažįstame, jog reikia pabrėžti kūrybines virtualumo galias, tačiau Bergson'o diskursas mums rodosi nepakankamas, kadangi mes taip pat pabrėžiame realybę, kurią reikia sukurti, jos ontologinį svorį, taip pat institucijas, kurios struktūruoja pasaulį, kurdamos būtinybę iš atsitikti-

numo" (Hardt, Negri 2000: 468). Pokalbyje su Casarino Negri teigia, kad jam ir Hardt'ui svarbu atsiriboti nuo Bergson'o virtualumo sampratos ir išplėtoti potencialumo sąvoką, per kurią darbo produktyvumą galima susieti su tikrovės produkavimu. Negri teigimu, „tai būtent tas momentas, kai galimybė jau nėra valdoma atsitiktinumo ir yra veikiau tai, kas įgalinta [*potente*], tai, kas potencialiai gali įvykti. Būtent *tai* ir yra virtualumas! Žvelgiant iš šios perspektyvos, bergsoniškoji paradigma tampa visiškai nereikalinga, o spinoziškoji paradigma yra integruojama į naujai apibrėžtą darbo sampratą" (Casarino, Negri 2008: 142). Kitaip tariant, darbo jėgos potencialumas yra ta galia, kurioje nėra vietos atsitiktinumui, ir kuri būtinai įsigalina ir tampa reali. Priešingai nei Deleuze'o apibrėžtas virtualumas, kuris reiškia tai, kas gali arba negali aktualizuotis tikrovėje, Hardt'o ir Negri kuriamas potencialumas nurodo tik tai, kas gali būti ir kas neišvengiamai yra realizuojama tikrovėje. Negri pabrėžia, jog produktyvumas, *potentia*, niekuomet negali būti „blogas" Spinozos apibrėžta prasme, kadangi produktyvumas visuomet reiškia tam tikrą produktyvumo ir kartu tikrovės perteklių ar perviršį. Ir priešingai, „bloga" gali būti tik tai, kas nėra realizuojama (Negri 2013: 26). Darbo jėga yra toks potencialumas, kuris gali ir turi būti realizuojamas ir tapti realus. Tad *virtualumo* sąvoka Hardt'ui ir Negri reikalinga tik tiek, kiek ji leidžia pereiti prie galimybės: „virtualumą mes suvokiame kaip galias, skatinančias veikti (būti, mylėti, transformuoti, kurti), kurios glūdi daugybėje. (...) Perėjimas nuo virtualumo prie galimybės, o per ją – prie tikrovės yra pamatinis kūrimo aktas. Gyvoji darbo jėga sukuria perėjimą nuo virtualumo prie tikrovės, ji yra priemonė galimybei" (Hardt, Negri 2000: 357). Kitaip tariant, Hardt'as ir Negri transformuoja virtualumo sampratą, išmesdami iš jos bet kokį neapibrėžtumą, ir iš esmės virtualumą prilygindami galimybei.

Agamben'as apie impotencialumą

Hardt'o ir Negri pateikta biopolitinio produkavimo analizė kelia nemažai klausimų. Ar mes galime pagrįstai teigti, jog daugybės produktyvumas visuomet yra išlaisvinantis, o ne, priešingai, pajungiantis ir įkalinantis? Ar potencialumas visuomet pagal apibrėžimą reiškia potencialumą veikti ir būti? Ar galimas potencialumas neveikti ir nebūti? Šie klausimai iškyla ir Agamben'ui, kuris teigia, jog Negri teorijoje nėra nė vieno kriterijaus, leidžiančio aiškiai atskirti konstituojančią ir pavergiančią galią, *potentia* ir *potestas*. Kaip teigia Agamben'as, „Negri, plačiai analizuodamas istorinę konstituojančios galios fenomenologiją, negali rasti nė vieno kriterijaus, kuris leistų atskirti konstituojančią galią nuo suverenios galios" (Agamben 1998: 43). *Jei konstituojanti galia turi kokią nors prasmę, ji* turi reikšti potencialumo konstituciją, kuri apima ir potencialumo laisvę nepereiti į aktualumą. Dar daugiau, Agamben'as teigia, kad „jei potencialumas nori išlaikyti savo logiškumą ir tuoj pat nepradingti aktualume, jis būtinai turi būti potencialumas, gebantis *nepereiti* į aktualumą, potencialumas, kuris pagal savo sandarą reikštų *potencialumą nebūti arba neveikti*, arba, kaip teigia Aristotelis, kad potencialumas taip pat reikštų ir impotencialumą (*adynamia*)" (Agamben 1998: 45). Trumpame tekste *Apie tai, ko mes galime nedaryti* (2011) Agamben'as teigia, jog „potencialumas visuomet pagal savo sandarą yra ir impotencialumas, kad kiekvienas gebėjimas daryti kartu yra gebėjimas nedaryti... „Impotencialumas" reiškia ne potencialumo nesatį, negebėjimą daryti, bet taip pat ir visų pirma reiškia „gebėjimą nedaryti", gebėjimą nesinaudoti savo potencialumu" (Agamben 2011: 43). Vadinasi, kiekvienas potencialumas yra ambivalentiškas – jis gali reikšti tiek gebėjimą veikti ar būti, tiek gebėjimą neveikti ir nebūti.

Šią savo įžvalgą Agamben'as išplėtoja knygoje *Potencialumai* (1999), kurioje naujai interpretuoja Aristotelio teiginius. Aristotelio *Metafizikos Theta* knygoje randamos eilutės apie potencialumą

įprastai verčiamos taip: „sakoma, jog daiktas yra potencialus, jei iš jo kylantis veiksmas, kuris buvo potencialus, yra realizuojamas, taigi nelieka nieko nepotencialaus" (Agamben 1999: 183; *Met* 1047a: 24–26). Paskutiniąją frazę *ouden estai adynaton* Agamben'as interpretuoja kitaip nei kiti interpretatoriai. Įprastai ši frazė yra verčiama tokiu teiginiu: „nelieka nieko neįmanomo". Taigi išeitų, jog Aristotelis sako visiškai banalų ar trivialų dalyką: kai galimybė yra realizuojama, nelieka negalimybės („nelieka nieko neįmanomo"). Tačiau Agamben'as teigia, jog ši frazė reiškia ne galimybės kriterijų, bet apibrėžia „sąlygas, kuriomis potencialumas – kuris gali tiek būti, tiek nebūti, – gali save realizuoti. Tai, kas potencialu, gali pereiti į aktualumą tik tuomet, kai atmeta savo potencialumą nebūti (savo *adynamia*). Atmesti impotencialumą reiškia ne jį sunaikinti, bet, priešingai, leisti jam išsipildyti, atsukti potencialumą prieš save, kad jis sutaptų su savimi" (Agamben 1998: 46). Vadinasi, atmesti impotencialumą jokiu būdu nereiškia jį sunaikinti ar eliminuoti; impotencialumas ir potencialumas yra tarsi dvi to paties reiškinio pusės, jos visuomet koegzistuoja greta viena kitos: „potencialumas kartu yra ir to paties dalyko impotencialumas tuo pačiu atžvilgiu (*tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamia*)" (Agamben 1999: 182; *Met* 1046e: 25–32). Kitaip tariant, žmogus negali realizuoti savo potencialumo kartu nesuvokdamas ir savo impotencialumo. „Žmogus yra gyvūnas, kuris yra pajėgus [suvokti] savo impotencialumą" (Agamben 1999: 182). Taigi didžiausias iššūkis žmogui yra suvokti savo negebėjimą, savo impotencialumą ir apmąstyti potencialumą nebūti ir nedaryti.

Agamben'o teigimu, šis potencialumas nebūti arba nedaryti leidžia suvokti suverenią bet kokios esamybės prigimtį: „potencialumas (savo dvigubu pavidalu kaip potencialumas būti ir potencialumas nebūti) yra tai, per ką būtis į(si)steigia savo *suverenumą*, kitaip tariant, įsisteigia be to, kas eitų pirma jos ar ją sąlygotų (*superiorem non recognoscens*), išskyrus jos pačios gebėjimą nebūti. Veiksmas laikomas suvereniu, kai jis save realizuoja pašalindamas savo

potencialumą nebūti, leisdamas sau būti, duodamas save sau pačiam" (Agamben 1998: 46). Galime teigti, jog tik potencialumas, apimantis ir savo impotencialumą, yra save konstituojantis, todėl jis gali būti priešpriešintas pavergiančiai galiai. Kaip teigia Agamben'as, konstituojantis potencialumas ir pavergianti galia nuolat vienas kitam oponuoja, kadangi potencialumas visuomet išlaiko potencialumą nebūti ir nepatekti į galios lauką (Agamben 1998: 47). Tad galime teigti, jog būtent impotencialumas atveria pasipriešinimo erdvę.

Agamben'ui toks pasipriešinimo pavyzdys yra Herman'o Melville'io (1980) apysakoje aprašytas raštininkas Bartlebis. Bartlebis yra kontoros raštininkas, kuris vieną dieną nustoja rašyti ir į visus kontoros viršininko nurodymus ar prašymus atsako: „bevelyčiau to nedaryti". Taigi Bartlebis išreiškia tam tikrą valią arba intenciją („bevelyčiau"), kuri yra nukreipta ne į tai, ką galima padaryti, bet į tai, ko galima nedaryti. Šią apysaką interpretuoja ir Deleuze'as, kuris teigia, kad Bartlebio frazė atveria neapibrėžtumo zoną tarp potencialumo ir impotencialumo: „Frazė yra naikinanti, nes ji negailestingai pašalina ir tai, ko pageidaujama, ir tai, ko nepageidaujama. Ji sunaikina ne tik savoką, į kurią nurodo ir paskui atmeta, bet ir tą sąvoką, kurią tariamai išsaugo ir kuri tampa neįmanoma. Jų beveik neįmanoma atskirti: ji išskaptuoja nuolat didėjančią neapibrėžtumo ar nesuvokiamumo zoną tarp pageidautinos ir nepageidautinos veiklos" (Deleuze 1997: 71). Agamben'o manymu, Bartlebio atsisakymas veikti apgina ir išsaugo potencialumą nedaryti ir nebūti. Kaip teigia Agamben'as, „jei Bartlebis yra naujasis mesijas, jis atėjo ne tam, kad, kaip Jėzus, išgelbėtų tai, kas yra, bet kad apsaugotų tai, ko nėra" (Agamben 1999: 270). Atsisakydamas veikti, Bartlebis suardo produktyvumo prievartą ir taip bent trumpam sutrikdo galios dispozityvą. Nors apysakos pabaigoje Bartlebis uždaromas kalėjime ir ten, bevelydamas nevalgyti, pamažu miršta, jo mirtis atrodo kaip susitaikymas su savo impotencialumu. Bartlebio trajektorijomis seka ir John'o Maxwell'o Coetzee romano *Maiklo K. gyvenimas ir laikai* (2005) personažas.

Civilinio karo apimtoje šalyje Maiklas K. turi nuolat kovoti dėl savo teisės nekovoti, nekariauti, nebūti uždarytam. Įveikęs visas užtvaras, pertvaras, patikrinimo ir kontrolės punktus, jis susitapatina su žemės lopinėliu, kuriame augina moliūgus. Maiklas K. šalinasi bet kokios galios, kontrolės ir suvaržymų, ir, pamažu tapdamas gyvūnu, įveikia žmonių sukurtas pertvaras ir ribas.

Ši impotencialumo filosofija gali būti vertinama kaip atsisakymas bendradarbiauti su pavergiančia galia ir jos struktūromis. Tačiau toks potencialumo atsisakymo projektas būtų sunkiai įsivaizduojamas Hardt'o ir Negri filosofijos kontekste. Svarbu paminėti, jog *Imperijoje* Hardt'as ir Negri kritiškai aptaria būtent minėtus literatūrinius pavyzdžius. Analizuodami Bartlebio ir Maiklo K. laikyseną, jie teigia, jog „atsisakymas neabejotinai yra išsivadavimo politikos pradžia, tačiau tik pradžia. Pats atsisakymas yra tuščias. Bartlebis ir Maiklas K. galbūt yra kilnios sielos, tačiau jų absoliučiai gryna būtis kabo ant prarajos krašto. Pabėgimo linijos, kuriomis jie sprunka nuo galios, yra visiškai vienišos, ir jie nuolat balansuoja ant savižudybės ribos. Kalbant politiniais terminais, pats (darbo, galios ir savanoriško paklusnumo) atsisakymas veda tik prie socialinės savižudybės" (Hardt, Negri 2000: 204). Kartu Hardt'as ir Negri turi pripažinti, jog Bartlebis ir Maiklas K. atstovauja senai „atsisakymo dirbti" tradicijai, kurią aktualizavo operaizmo ir autonomizmo judėjimai. Ar atsisakymas dirbti nėra tai, kas bent laikinai sustabdo kapitalistinį perteklinį produktyvumą ir pasipriešina kapitalistinei aksiomatikai? Argi ne šį paralyžiuojantį neveiklumo momentą turi galvoje Deleuze'as ir Guattari, kai kalba apie antiprodukavimą arba kūną be organų?

Potencialumo ir impotencialumo sąveika, kurią apmąsto Agamben'as, grąžina mus prie virtualumo klausimo. Juk jei potencialumas reiškia tiek potencialumą būti (ar veikti), tiek ir potencialumą nebūti (arba neveikti), ar potencialumas nėra tas pat, kas ir virtualumas? Deleuze'o aprašomas virtualumas taip pat gali virsti arba nevirsti aktualumu, tad virtualumas, kaip ir potencialumas, tampa

tikrove tuomet, kai atsiriboja nuo savo neišsipildymo. Šiuo požiūriu Hardt'o ir Negri teiginys, jog virtualumas „neturi ontologinio svorio" yra nepagrįstas, nes virtualumas yra ne mažiau realus nei pati tikrovė, tiesiog skiriasi jo realizavimo arba nerealizavimo sąlygos. Tačiau skirtingai nei potencialumas, kuris įgyvendina tai, kas jau yra (kaip potencialumas), virtualumas vystosi pagal skirtumo ir heterogeniškumo linijas, kitaip tariant, jis pajėgus sukurti kažką nauja. Tad jei kalbame apie politinį pokytį, būtent virtualumas, o ne potencialumas turėtų tapti svarbiausia teorine atrama: virtualumas įteisina kokybinius skirtumus ir taip inicijuoja naujas politines ir socialines raiškos formas. Kitaip tariant, kapitalizmo aksiomatikai galima pasipriešinti ne išrandant naujas darbo formas, bet saugant ir puoselėjant pačios gyvybės impotencialumą.

V.

ROBERTO ESPOSITO
IMUNIZACIJOS PARADIGMA

Nuogos gyvybės ir įstatymo santykį originaliai permąsto italų filosofas Roberto Esposito. Agamben'as biopolitinės galios veikimo modelį aiškina kaip galimybę skelbti išimties zonas ir išimties būkles: būtent tuomet, kai suspenduojama įprastinė jurisdikcija, išimties tvarka paskelbtuose įstatymuose apibrėžiama, kokia gyvybė yra verta gyventi. Esposito šią biopolitinę įstatymo ir gyvybės sampyną vadina imunizacijos paradigma. Imuniteto sąvoka, kuri paprastai reiškia organizmo atsparumą patogeno atžvilgiu, tampa politinio santykio metafora, galinčia paaiškinti mūsų elgesį susidūrus su „patologiniu" kitu. Esposito pabrėžia, jog visos politinės teorijos remiasi imunitarine kito atmetimo logika ir šiuo požiūriu veikia kaip biopolitinė atmetimo mašina. Priešingai šiai atmetimo logikai, Esposito svarsto įvairius santykio su kitu būdus, kurie padėtų sukurti bendruomeninį santykį su kitais politiniais subjektais. Esposito kelia klausimą, ar įmanomos tokios santykio su kitu praktikos, kurios ne atmestų kitą, bet jį priimtų? Ar įmanoma sukurti tokį imuninį atsaką, kuris ne pašalintų kitą, bet jį toleruotų? Turėdamas omenyje šiuos klausimus, Esposito siekia sukurti pozityviąją biopolitikos teoriją, kurioje imunitarinė logika būtų pakeista komunitariniu įsipareigojimu kitam.

Biopolitika kaip imunizacija

Knygoje *Bios: biopolitika ir filosofija* (2008)[18] Esposito atskleidžia, kad analogija tarp politinio ir biologinio kūno įsitvirtino dvidešimtojo

18 Roberto Esposito. *Bíos: Biopolitica e filosofia*. Torino: Giulio Einaudi editore, s.p.a., 2004. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Esposito 2008).

amžiaus pradžioje, taigi daug anksčiau, nei apie tai pradėjo rašyti Foucault. Esposito nurodo kelis teorinius veikalus, kuriuose susiejamos organizmo ir politinio valdymo plotmės: tai Karl'o Binding'o *Apie valstybių atsiradimą ir gyvenimą* (1920)[19], Eberhard'o Dennert'o *Valstybė kaip gyvas organizmas* (1920)[20] ir Edward'o Hahn'o *Valstybė kaip gyva būtybė* (1926)[21]. Šiuos veikalus vienija tai, kad valstybės organizavimas čia aptariamas pasitelkiant organicistines ir vitalistines kategorijas. Ypač svarbus šiame kontekste švedų politikos teoretiko Rudolph'o Kjellén'o veikalas *Politinės sistemos apmatai* (1920)[22], kuriame pirmą kartą paminima *biopolitikos* sąvoka. Kaip teigia Kjellén'as, esama tam tikros priklausomybės tarp biologijos dėsnių, valdančių gyvybę, ir politikos dėsnių, valdančių valstybę, – būtent todėl naujoji visuomenės aiškinimo disciplina vadinama biopolitika (Kjellén 1920: 3–4).

Biologijos ir politikos analogija remiasi ir Jacob'o von Uexküll'io veikalas *Valstybės biologija: valstybės anatomija, fiziologija ir patologija* (1920)[23]. Šiame veikale, panašiai kaip ir Kjellén'o knygoje, valstybė aiškinama kaip harmoningas organizmas, kurio organai turi paklusti kūno funkcijoms. Šis veikalas išskirtinis dėl ypatingo dėmesio kūno funkcijų patologijai, kuri gali būti politiškai reguliuojama. Kitaip tariant, Uexküll'io veikalas jau prognozuoja socialinio programavimo ir išrūšiavimo praktikas, vėliau imtas taikyti nacių režimo. Organizmo ir politikos analogiją įtvirtina ir Morley Roberts'o knyga *Biopolitika: esė apie socialinio ir somatinio organizmo*

19 Karl Binding. *Zum Werden und Leben der Staaten: Zehn Staatsrechtliche Abhandlungen*. Munich, Leipzig: Duncker & Humblot, 1920.

20 Eberhard Dennert. *Der Staat als lebendiger Organismus: Biologische Betrachtungen zum Aufbau der neuen Zeit*. Halle: C. E. Müller, 1920.

21 Edward Hahn. *Der Staat, ein Lebenwesen*. Munich: Dt. Volksverlag, 1926.

22 Rudolph Kjellén. *Grundriss zu einem System der Politik*. Leipzig: Rudolf Leipzig Hirzel, 1920.

23 Jacob von Uexküll. *Staatsbiologie: Anatomie, Physiologie, Pathologie des Staates*. Berlin: Verlag von Gebrüder Paetel, 1920.

fiziologiją, patologiją ir politiką (1938)[24]. Šioje knygoje politinis gyvenimas aprašomas vartojant fiziologinės patologijos terminus, o gynybinis valstybės aparatas pirmą kartą palyginamas su organizmo imunine sistema.

Biologinio organizmo ir politinės organizacijos analogiją analizuoja ir Esposito knygoje *Bios: biopolitika ir filosofija*. Tam jis pasitelkia imuniteto sąvoką, kuri apima tiek medicinos, tiek ir politikos sferas. Kitaip tariant, imunitetas jam yra ne tik medicininės kūno būklės, bet ir politinės organizacijos metafora, nusakanti santykį su politiniu kitu. Kaip teigia Esposito, „biomedicinos sferoje „imuniteto" sąvoka reiškia gyvo organizmo natūralų ar įgytą atsparumą susidūrus su liga; juridinėje-politinėje kalboje imunitetas reiškia laikiną ar galutinį subjekto atleidimą nuo tam tikrų pareigų ar atsakomybių, kurias kitomis aplinkybėmis jis turėtų turėti kitų atžvilgiu" (Esposito 2008: 45). Tad imunitetas reiškia tiek biologinį, tiek politinį pasipriešinimą kitybei ir individo siekį apsisaugoti nuo kito „patologinio" subjekto ar politinės bendruomenės keliamų reikalavimų.

Esposito teigia, jog imuniteto sąvoka padeda aiškiau atskleisti biopolitikos esmę ir susieti biologijos ir politikos sritis. Imuniteto sąvoka, perimta iš medicinos mokslų, reiškia ne tik organizmo, bet ir politinio subjekto pastangas apsisaugoti nuo svetimo ar pavojingo elemento. Kaip teigia Esposito, „imunizacija yra negatyvi gyvybės apsaugojimo forma. (...) Politinio kūno imunizacija vyksta panašiai kaip ir medicininė individualaus kūno skiepijimo praktika, kai į kūną įdiegiamas fragmentas patogeno, nuo kurio ir siekiama apsisaugoti, blokuojant ir stabdant jo natūralų vystymąsi" (Esposito 2008: 46). Taigi panašiai kaip gyvas organizmas susikuria imunitetą svetimo patogeno atžvilgiu, taip ir politinis subjektas siekia apsisaugoti nuo to, kas kėsinasi į jo suverenitetą – kito politinio subjekto

24 Morley Roberts. *Bio-Politics: An Essay in the Physiology, Pathology and Politics of the Social and Somatic Organism*. London: Dent, 1938.

arba bendruomenės. Kitaip tariant, individas ir bendruomenė yra susieti aporetiniu ryšiu: viena vertus, santykis su kitais individais yra neišvengiamas, nes tokia yra politinio ir bendruomeninio santykio esmė; kita vertus, santykis su kitu visuomet yra imunizuojančio pobūdžio, t. y. kitas priimamas tik kaip patogenas, kurį imuninė sistema pasisavina, kad užblokuotų jo vystymąsi. Taigi individo gyvybės arba individo autonomijos saugojimas tampa svarbiausia modernybės prielaida, kuri sąlygoja visas kitas politines kategorijas – suverenumą, nuosavybę ir laisvę.

Esposito biopolitikos kaip imunizacijos paradigmą tvirtai susieja su modernybe ir teigia, jog būtent *imunizacijos* terminas padeda paaiškinti biopolitikos ir modernybės santykį. Esposito manymu, Foucault šio klausimo galutinai neišsprendė, todėl jo tekstuose išlieka tam tikra teorinė dviprasmybė: kartais teigiama, kad disciplinos visuomenė kartu su biopolitika pakeičia ir išstumia suvereno valdomas visuomenes, taigi išeitų, jog biopolitika yra šiuolaikinis reiškinys; kitu atveju teigiama, kad biopolitika koegzistuoja kartu su suverenia galia. Tuo tarpu Esposito mano, jog biopolitika kaip imunizacija yra išskirtinis modernybės reiškinys: „visos praeities ir dabarties civilizacijos susidūrė su imunizacijos poreikiu (ir tam tikru būdu jį sprendė), tačiau tik modernybės laikais imunizacija sudaro pačią intymiausią civilizacijos esmę. Būtų galima netgi teigti, kad ne modernybė iškėlė gyvybės apsaugojimo klausimą, bet pats gyvybės apsaugojimo klausimas pasirodė kaip modernybės esmė, kitaip tariant, jis išranda modernybę kaip istorinį ir kategorinį aparatą, galintį spręsti šį klausimą" (Esposito 2008: 54–55). Svarbiausios modernybės politinės kategorijos – individo suverenumas, nuosavybė, laisvė, galia – sąlygoja tai, kad modernioji galios paradigma tiksliausiai atitinka imunizacijos ideologemą ir negatyvų biopolitinį gyvybės išsaugojimo poreikį.

Esposito teigia, jog klasikinės politinės teorijos yra užprogramuotos imunitariniam negatyvumui, kadangi jos remiasi organicistine visuomenės ir individualaus kūno samprata. Pasak Esposito,

„kiekvieną kartą, kai kūnas yra apmąstomas politinėmis kategorijomis, arba politika – kūno kategorijomis, kuriamas imunitarinis trumpasis jungimas, kuriuo siekiama uždaryti „politinį kūną" savyje ir priešpriešinti jį su išore. Ir tai vyksta nepriklausomai nuo to, kokią politinę orientaciją tokia operacija atspindi – dešinę ar kairę, reakcingą ar revoliucinę, monarchinę ar respublikonišką. Bet kuriuo atveju, ar kalbėtume apie absoliutinę hobsiškąją, ar apie demokratinę rusoistinę liniją (...), svarbiausias čia yra organicistinis modelis, kuris pajungia kiekvieną kūno narį siekiamai unifikacijai" (Esposito 2008: 158). Esposito pastebi, kad netgi Hobbes'o *Leviatane* arba Rousseau *Socialiniame kontrakte* nuolat postuluojama analogija tarp žmogaus kūno ir valstybės kūno, tarp visų organų darnios veiklos, pajungtos organizmo gerovei, ir visų politinių subjektų darnios veiklos valstybės labui. Kitaip tariant, numanoma, jog visi politiniai subjektai bus konsoliduoti į vieną politinį kūną, o šis kūnas sugebės išsaugoti savo organinį vientisumą. Tokia organicistinė politinio kūno samprata pastebima ir analizuojant tautines valstybes, kurių tikslas yra suvienyti ir unifikuoti paskirus jos narius.

Tačiau kai šis negatyvus imunizacijos poreikis ima dominuoti, jis pakerta pačią politinio egzistavimo esmę – bendruomeniškumą ir įsipareigojimą kitam. Kitaip tariant, imunitetas ne tik apsaugo, bet kartais ir pats ima naikinti tą gyvybę, kurią saugo, kaip atsitinka sergant autoimunine liga. Taip atsitinka ir tuomet, kai saugumo sumetimais bendruomenė ima išskirti, demonizuoti ir naikinti savo pačios narius. Foucault biopolitikos kontekste yra rašęs apie rasizmą kaip tokį reiškinį, kai galia įsiskverbia į biologinį populiacijos gyvenimą ir ima šį gyvenimą skaidyti, įvesdama perskyras tarp aukštesnių ir žemesnių rasių. Agamben'as savo ruožtu apibrėžė biopolitikos galią išskirti ir pašalinti iš visuomenės *homo sacer* figūras, kurių gyvybė nėra verta gyventi. Savo ruožtu Esposito analizuoja nacizmo fenomeną ir nacių kuriamą imunologinę terminiją, kai žydai laikomi virusu, kurį būtina sunaikinti, norint išsaugoti sveiką visuomenės kūną. Antropologijos, biologijos bei

medicinos mokslų suklestėjimas ir kai kurie to meto atradimai, pavyzdžiui, skirtingų kraujo grupių nustatymas, tik sustiprino imunologinę nacių retoriką. Agamben'o terminais kalbant, nacių „antropologinė mašina" ėmėsi aktyviai diegti žmogaus ir gyvūno perskyrą, animalizuodama žmogų ir humanizuodama gyvūnus. Tačiau, kaip pastebi Esposito, nacizmas niekuomet nekvestionavo pačios *humanitas* kategorijos: „Jis ne tiek „bestializavo" žmogų, kaip visuotinai manoma, kiek „antropologizavo" gyvūną, išplėsdamas *anthropos* apibrėžimą tiek, kad jis apimtų žemesnių rūšių gyvūnus. Persekiojimo ir kraštutinės prievartos objektas buvo ne gyvūnas (kuris, tiesą sakant, buvo gerbiamas ir saugomas vienų iš pažangiausių pasaulyje įstatymų), bet *gyvūnas-žmogus*: žmogus gyvūne ir gyvūnas žmoguje. (...) Turint galvoje, su kokiu uolumu naciai gerbė savo įstatymus, galima manyti, kad jei tie, kurie buvo uždaromi koncentracijos stovyklose, būtų laikomi *tik* gyvuliais, jie būtų buvę išgelbėti" (Esposito 2008: 130).

Imunizacijos paradigma, pasak Esposito, nusako ne tik nacių valdomą visuomenę, bet gali būti taikoma ir dabarties reiškiniams, kur santykis tarp politikos ir *bios* tampa vis glaudesnis. „Kiekvienoje srityje, pradedant vis stiprėjančia etniškumo svarba santykiuose tarp žmonių ir valstybės, baigiant tuo, jog sveikatos apsaugos klausimas tampa centriniu ekonominės sistemos funkcionavimo indeksu (...), matome siekį politiškumą supaprastinti iki biologinės dimensijos (arba vien tik kūno) tų, kurie tuo pat metu yra ir subjektai, ir objektai" (Esposito 2008: 146). Biopolitinę paradigmą tiksliai nusako ir nuolat kurstomas nerimas dėl terorizmo grėsmės, legitimuojantis karus, vykdomus prevenciniais tikslais. Kaip teigia Esposito, „pati prevencinio karo idėja ir praktika sudaro patį aukščiausią autoimunitarinio posūkio šiuolaikinėje biopolitikoje tašką; šioje save paneigiančioje karo, kariaujamo, kad būtų išvengta karo, figūroje imunitarinės procedūros negatyvumas įtvirtinamas dvigubu stiprumu, kol galiausiai padengia visą sistemą" (Esposito 2008: 147). Šioje imunitarinio negatyvumo si-

tuacijoje turime iškelti klausimą, kaip įmanomas bendruomeninis būvis, kaip įmanoma išsaugoti santykį su kitu. Ar įmanomos tokios imunizacijos praktikos, kurios ne atmestų kitą kaip svetimą ir pavojingą, bet išmokytų jį atpažinti ir sukurti teigiamą atsaką? Juk jei imunitetas gali būti ne tik įgimtas, bet ir įgytas, ar galima gyvybinius imuniteto mechanizmus pakeisti taip, kad jis ne pašalintų, bet imtų toleruoti kitą?

Iškėlę šį klausimą, galime pereiti prie pozityviosios biopolitikos sampratos, kuri ir yra originaliausia Esposito filosofijos dalis. Esposito teigia, jog imuniteto (*immunitas*) samprata visuomet netiesiogiai implikuoja bendruomenę (*communitas*), kuri susieja mus su kitais individais ir saisto tam tikrais įsipareigojimais. Sąvokos *communitas* ir *immunitas* turi bendrą šaknį – *munus*, kuri reiškia dovaną, santykį, įsipareigojimą. Remdamasis Benveniste'u ir Mauss'u, Esposito atskleidžia, jog dovanos priėmimas yra socialinis santykis, įpareigojantis grąžinti skolą bendruomenei. Kitaip tariant, būti bendruomenėje – tai įsitraukti į įsipareigojimo santykį ir taip prarasti dalį savo autonomijos; ir *vice versa*: išsilaisvinti iš bendruomenės įsipareigojimų reiškia atkurti savo autonomiją bei tapatybę ir mėgautis imunitetu (Campbell 2008: xi). Kitaip sakant, matome aiškų santykį tarp imuniteto būklės ir individualios tapatybės sąvokos; kita vertus, akivaizdus ryšys tarp įsipareigojimo bendruomenei ir iš to sekančios galimos grėsmės prarasti dalį savo tapatybės ar autonomijos ir taip „užsikrėsti" bendruomeniniu kitu.

Imuniteto ir užkrato logika biopolitikos kontekste

Galimybė pakeisti imuniteto mechanizmus svarstoma Esposito knygoje *Immunitas: gyvybės saugojimas ir neigimas* (2011)[25]. Tad ar

25 Roberto Esposito. *Immunitas*. Torino: Giulio Einaudi Editore s.p.a., 2002. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Esposito 2011).

galime įsivaizduoti tokias imunizavimo praktikas, kurios apeitų organizmo gynybinius mechanizmus ir priimtų svetimą elementą be pasipriešinimo? Ar galime taip pakeisti individualaus imuniteto mechanizmus, kad jis priimtų į save kitą? Ar galime mąstyti kūną kaip kažką, kas yra ne tik sau tapatus ir homogeniškas, bet diferencijuotas ir heterogeniškas? Turėdamas galvoje šiuos sunkius klausimus, Esposito imasi analizuoti komplikuotus ir kraštutinius imuninio atsako atvejus, susikuriančius, pavyzdžiui, organų transplantacijos atveju, kai dvi imuninės sistemos ima kovoti viena su kita. Dar sudėtingesnis atvejis – vadinamasis *imuniteto deficitas*, kai virusai, pavyzdžiui, ŽIV, ne tik apeina gynybinius imuninės sistemos mechanizmus, bet ir ima naudotis imuninės sistemos resursais, kad galėtų dar efektyviau išplisti ir pažeisti organizmą. „Tai reiškia, jog priemonė, kuria virusas pasinaudoja, kad galėtų daugintis ir išplisti po pažeistą organizmą, yra pačios imuninės sistemos apsauginis mechanizmas. Šį akivaizdų paradoksą lemia faktas, jog CD4 T ląstelės, kuriose virusas mėgsta įsikurti, yra „svetingesnės" tuomet, kai jos yra aktyvuotos, kitaip tariant, kai imuninė sistema yra parengties būklės, nei tuomet, kai ji yra ramybės būklės" (Esposito 2011: 160). Taigi šiuo atveju imuninė sistema padeda išplisti virusui, nuo kurio ir siekia apsisaugoti. Dar keistesnį imuninės sistemos paradoksą atskleidžia vadinamosios autoimuninės ligos, kurios nukreipia imuninės sistemos gynybinius mechanizmus prieš ją pačią. Visos autoimuninės ligos – sisteminė raudonoji vilkligė, lėtinis hepatitas, diabetas, išsėtinė sklerozė, alergijos – demonstruoja perdėtą gynybinę imuninės sistemos reakciją, kai sistema ima kovoti pati prieš save (Esposito 2011: 162–163). Autoimuninės ligos reiškia „perdėtą" organizmo gynybą, kai organizmo gynybinės reakcijos tampa neadekvačiai intensyvios ir galutinai sugriauna patį organizmą.

Autoimunizacijos logika aptariama ir Jacques'o Derrida darbuose, kur autoimuninis savisaugos instinktas interpretuojamas kaip tam tikras mirties potraukis, destruktyvus veiksmas, naikinantis tai, ką siekia išsaugoti – politinę bendruomenę. Pavyzdžiui, tekste

Tikėjimas ir žinojimas (1998)[26] Derrida apsvarsto autoimuninį sutrikimą kaip ypatingą politinės bendruomenės bruožą: bendruomenę susieja būtent tai, kad ji turi saugotis savo pačios imuniteto, savo savisaugos ir atmetimo galių. Knygoje *Atskalūnai: dvi esė apie protą* (2005a)[27] Derrida toliau tęsia autoimuninio sutrikimo temą, susiedamas ją su demokratijos kontekstu: demokratija paprastai laikosi imuninio atsako logikos ir atmeta bet kokį svetimą elementą; tačiau tokiu būdu įsitraukiama į autoimuninės logikos paradoksą, kadangi demokratinė bendruomenė, kad liktų demokratinė, turi imti saugotis savo pačios gynybinių reakcijų ir atmetimo mechanizmų. Kitaip tariant, Derrida analizuoja autoimuninę logiką kaip tam tikrą aporiją, loginę aklavietę, kai politinė bendruomenė ima naikinti savo pačios pagrindus. Esposito, priešingai, akcentuoja ne negatyvius, bet pozityvius autoimuninio sutrikimo aspektus. Jo teigimu, imuninės sistemos antinomijos nurodo ne tariamą jos patologiją, bet, priešingai, jos normalumą. Jei imuninė sistema veikia pasipriešindama *viskam*, ką ji atpažįsta, tai reiškia, jog ji turi užsipulti netgi „save", nes „savęs" atpažinimas yra išankstinė bet kokio „kito" atpažinimo sąlyga: kaip imuninė sistema galėtų atpažinti kitą, jei prieš tai nepažintų savęs?" (Esposito 2011: 164).

Taigi čia matome tam tikrą antinomiją: imuninė sistema privalo atpažinti save, kad galėtų atpažinti ir kitą; kita vertus, šis atpažinimas yra pražūtingas, nes, atpažinusi save, imuninė sistema ima veikti prieš save pačią. Tačiau tuo imuninės sistemos paradoksai dar nesibaigia. Kaip teigia Esposito, „tai, ką reikia paaiškinti, yra ne faktas, jog tam tikrais atvejais imuninė sistema ima atakuoti save, bet tai, kad normaliu atveju tai neįvyksta. Ši ne-agresija yra geriau

26 *La Religion. Seminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo: avec la participation de Maurizio Ferrari.* Paris: Éditions de Seuil, 1996.

27 Jacques Derrida. *Voyous: Deux essais sur la raison.* Paris: Éditions Galilée, 2003.

žinoma kaip „autotoleravimo“, arba savęs toleravimo, fenomenas. Norime atkreipti dėmesį į tai, jog šis fenomenas veda į įprasto suvokimo apvertimą: paaiškinimo reikalauja ne autoimuninis [sutrikimas], lydimas pražūtingų pasekmių, įskaitant ir mirtį, bet veikiau jo nesatis“ (Esposito 2011: 164). Taigi čia iškyla esminis klausimas, kokia yra pirminė ir natūrali organizmo egzistavimo sąlyga: ar autoimuninio atsako stoka (vadinamasis „autotoleravimas“), ar to atsako būtinybė (vadinamieji autoimuniniai sutrikimai)? Kaip teigia Esposito, „čia mes susiduriame su esminiu mūsų svarstymų teiginiu: destruktyvus maištas prieš save yra ne laikina imuninės sistemos disfunkcija, bet natūralus kiekvienos imuninės sistemos impulsas. Užsipuldama viską, ką ji „mato“, ji natūraliai yra verčiama *pirmiausia* atakuoti pačią save“ (Esposito 2011: 165).

Šie imuninės sistemos paradoksai verčia mus naujai persvarstyti, kas yra mūsų kūnas ir kaip apibrėžiamas mūsų „imunologinis aš“. Galbūt kūną galime įsivaizduoti ne kaip fiksuotą ir apibrėžtą tapatybę, kuri priešpriešinama viskam, kas išoriška, bet kaip kintančią sistemą, kuri keičiasi kartu su aplinka? Kitaip tariant, gal galime įsivaizduoti tokią „imuniteto filosofiją“, kurios tikslas būtų ne apginti individualų organizmą, bet veikti bendruomenės labui. Panašią perspektyvą nubrėžia teoretikė Donna Haraway, kuri ragina „įsivaizduoti imuninę sistemą kitaip, nei siūlo įprastinė šaltojo karo retorika, vaizduojanti imuninę sistemą kaip karo lauką. Užuot kalbėję apie ją vartodami puolimo terminus, kodėl negalėtume jos suvokti kaip pusiau takaus subjekto, turinčio bendrų ypatybių, siejančių jį su kitais (žmogiškais ir nežmogiškais, vidiniais ir išoriniais) kūnais?“ (Haraway 1999: 92–93, cituota iš Esposito 2011: 165). Arba, kalbant Deleuze'o ir Guattari terminais, kodėl negalėtume įsivaizduoti kūno kaip tam tikro asambliažo, susiejančio skirtingus, heterogeniškus elementus laikinais ir nehierarchiniais ryšiais. Panašių išvadų prieina ir šiuolaikinės imunologijos specialistai, pavyzdžiui, Alfred'as Tauber'is, kuris teigia, jog imuninė sistema yra ne apibrėžta ir nekintanti duotybė, bet ekosistema, dinamiška ir prisitaikanti sąsaja. Esposito šiems

mokslo atradimams yra linkęs suteikti filosofinę interpretaciją ir klausti, ar įmanomas tam tikras „bendruomeninis imunitetas“, kuris susietų bendruomenės narius ir padėtų įveikti priešpriešą tarp *immunitas* ir *communitas*.

Svarbiu postūmiu imunologijos mokslui tapo atradimas, kad imunitetas gali būti dirbtinai įgyjamas, įdiegiant į organizmą tam tikrą patogeną, kurį organizmas gali atpažinti. Taip dirbtinai sukuriamas imuninis toleravimas, kuris reiškia, jog į svetimą elementą nereaguojama arba reaguojama neutraliai. Tačiau kaip turėtume interpretuoti šį atsako trūkumą? Kaip teigia Esposito, „ar tai turėtų būti interpretuojama kaip atpažinimo trūkumas, ar kaip toks atpažinimas, kuris yra tiek išmanus, kad sustabdo negatyvų atsaką į tam pačiam organizmui priklausančius antigenus?“ (Esposito 2011: 166). Kaip rodo medicininė praktika, teigiamas imuninės sistemos atsakas dažniausiai išgaunamas vartojant imuninę sistemą slopinančius medikamentus. Tačiau net ir tuo atveju „derybos“ tarp svetimo elemento ir priimančio organizmo vyksta imuninės sistemos viduje. Kaip jau minėjome, imuninė sistema taip pat gali būti išmokyta atpažinti svetimo kūno ląsteles ir į jas reaguoti neutraliai. „Tai rodo, teigia Esposito, kad [imuninis] toleravimas nėra imuniteto nesatis, tam tikras nekaltas imuniteto trūkumas; veikiau tai apverstas imunitetas: tai, kas sukeičia padarinius to paties žodyno aprėptyje. Tačiau jei su tuo sutinkame, jei toleravimas yra pačios imuninės sistemos produktas, vadinasi, be vienintelio atsako, liepiančio atmesti kitą nei aš, esama ir atsako, liepiančio įtraukti kitą į save, ir tai yra ne tik imuninės sistemos varomoji jėga, bet ir vienas jos veikimo principų“ (Esposito 2011: 167). Iš to seka, kad jei tam tikras svetimas elementas yra toleruojamas, jei imuninė sistema nusprendžia jį įsileisti kaip „savą“, vadinasi, ribos tarp išorės ir vidaus yra nuolat keičiamos, o imuninė sistema veikia kaip lanksti moduliacijų sistema. Kaip teigia Esposito, imuninė dinamika „veikia ne kaip barjeras, atskiriantis ir pašalinantis išorinio pasaulio elementus, bet kaip rezonatorius, kuris reaguoja į pasaulį, esantį viduje. Individualią tapatybę sudaro

ne genetinė konstanta ar iš anksto nustatytas repertuaras, bet veikiau konstruktas, nulemtas dinamiškų faktorių tinklo, suderinamų grupavimų, atsitiktinių susidūrimų" (Esposito 2011: 169). Kitaip tariant, kūnas turi būti permąstomas kaip dinamiška moduliacijų sistema ar asambliažas, kuriame kovoja viena su kita konkuruojančios molekulinės populiacijos.

Šiuolaikiniai biomediciniai tyrimai, pavyzdžiui, mikrochimerizmo fenomeno atradimas, iš esmės verčia permąstyti „imunologinio aš" apibrėžimą ir patvirtina prielaidą, jog kūnas yra veikiau sąsaja, o ne tapatybė. Margrit Shildrick, tyrinėjanti imunines reakcijas, susidarančias organų transplantacijos atveju, aptiko unikalų mikrochimerizmo fenomeną, kuris leidžia kvestionuoti perskyrą tarp savęs ir kito. Chimerizmo sąvoka nurodo į graikų mitologinę būtybę Chimerą, kuri yra sudaryta iš liūto, ožio ir gyvatės dalių. Taigi Chimera yra hibridinė būtybė, kuri peržengia vienos rūšies ribas. Biomedicinos moksluose chimerizmo sąvoka žymi tokį reiškinį, kai organizme aptinkamos tam konkrečiam kūnui svetimos, netapačios ląstelės. Imunologijos mokslas remiasi įsitikinimu, jog kiekvienas organizmas yra unikalus ir turi jam vienam būdingą ŽLA (žmogaus leukocitų antigeną), kuris leidžia identifikuoti savo organizmo ląsteles kaip savas ir atskirti jas nuo svetimų, prieš kurias aktyvuojamos gynybinės reakcijos. Tačiau tam tikrais, pavyzdžiui, organų transplantacijos arba nėštumo, atvejais galima aptikti svetimų ląstelių populiaciją, kuri sugyvena su pagrindine kūno ląstelių populiacija. Nurodydama į Diana'os Bianchi laboratorijos tyrimus, Shildrick teigia, jog Bianchi atlikti tyrimai „pateikia stiprių įrodymų, dabar plačiai pripažintų, kad tiek motinos, tiek vaisiaus ląstelės peržengia placentą ir vienas kito kūne sukuria tam tikrą mikrochimerizmą" (Shildrick 2016: 97). Panašių mikrochimerizmų randasi ir organų transplantacijos atvejais – jie taip pat atskleidžia tam tikrą ląstelių mobilumą. Šie pavyzdžiai pateikia pakankamai argumentų, kad organizmas yra ne nekintanti tapatybė, bet atvira ir lanksti sistema, galinti įtraukti į save ir svetimą organizmą.

Nors mikrochimerizmo fenomenas yra įrodytas faktas, visgi jo interpretacijos skiriasi: vieni mokslininkai linkę jį vertinti kaip laikiną, efemerišką reiškinį, kuris susikuria esant tam tikroms aplinkybėms, pavyzdžiui, nėštumo ar organų transplantacijos atveju; kiti mano, jog mikrochimerizmo pripažinimas turi iš esmės pakeisti suvokimą apie kūno tapatybę ir ribas. Apibendrinusi biomedicininių tyrimų rezultatus, Shildrick teigia, kad mikrochimerizmas yra ne laikinas sutrikimas, sąlygotas išskirtinių aplinkybių, bet universalus ir pastoviai egzistuojantis reiškinys. Ji teigia, jog „vienas labiausiai stulbinančių Bianchi atradimų yra tai, kad nėštumo sukeltas chimerizmas gali būti aptiktas moterų organizme po daugybės dešimtmečių – ir netgi tų moterų organizmuose, kurios niekuomet nesilaukė... Taip pat šioms moterims niekuomet nebuvo perpiltas kraujas ar atlikta kaulų čiulpų ar organų transplantacija. Šis pastebėjimas (...) rodytų, jog mikrochimerizmas turi turėti kitą paaiškinimą. Vienas iš paaiškinimų, atitinkančių ląstelių tyrinėjimus, būtų tas, kad chimerizmas perduodamas vaikui iš motinos organizmo, kuriame kito kūno ląstelės (ŽLA) buvo pagamintos per *ankstesnį* nėštumą, ir kurias motina gali perduoti vėliau gimusiems savo vaikams" (Shildrick 2016: 99–100). Vadinasi, mikrochimerizmas yra ne tik tarpkūniškas fenomenas, bet ir fenomenas, keliaujantis tarp skirtingų kartų. Tad jei chimerizmą galime aptikti skirtingų kartų kūnuose, ar tai nėra pakankamas pagrindas apversti perspektyvą ir teigti, kad chimerizmas yra ne laikinas sutrikimas, bet visiems kūnams būdingas nuolatinis reiškinys?

Mikrochimerizmo fenomeno atradimas radikaliai keičia įsitikinimą, jog kiekvienas iš mūsų yra unikalus individas, turintis savo unikalų ŽLA; šis įsitikinimas yra esminis apibrėžiant imunologinę savo ir svetimo perskyrą. Tačiau, kaip teigia Shildrick, „chimerizmo pasirodymas tariamai viename ir vientisame kūne meta rimtą iššūkį vienam svarbiausių vakarų medicinos nepajudinamų teiginių ir kvestionuoja esminį imuninės sistemos principą" (Shildrick 2016: 96). Mikrochimerizmo atradimas kvestionuoja kūno unikalumo ir

tapatumo sau principą ir atskleidžia, jog riba tarp savo ir svetimo organizmo niekuomet negali būti griežtai nubrėžta. Derrida žodžiais tariant, kiekvienas kūnas visuomet jau yra persekiojamas kito kūno šmėklos, todėl tikroji perskyra yra ne tarp savo ir kito kūno, bet tarp dominuojančių ir oponuojančių populiacijų to paties kūno viduje. Kitaip tariant, biomedicininiai tyrimai suteikia pakankamai argumentų atsisakyti modernistinės individo sampratos ir pakeisti ją socialinio asambliažo arba socialinio daugialypumo idėja.

Šiuolaikinis performanso menas pateikia įdomių tokio socialinio daugialypumo pavyzdžių. Šioje vietoje norėčiau aptarti eksperimentinį performansą *Ar gali arklys gyventi manyje?* (*May the Horse Live in Me*, 2010), 2011 metais apdovanotą Auksinės Nikės prizu *Ars Electronica* festivalyje, vykusiame Linze. Performansą atliko prancūzų meninis kolektyvas *Art Orienté Objet* (jį sudaro menininkai Marion Laval-Jeantet ir Benoît Mangin). Jo metu menininkei buvo perpilamas specialiai apdorotas arklio kraujas, taip sukuriant *tarprūšinį mikrochimerizmą*. *Siekiant išvengti anafilaksinio šoko*, arklio kraujas buvo mediciniškai apdorotas, t. y. iš jo buvo pašalintos labiausiai toksiškos raudonųjų kraujo kūnelių ląstelės – limfocitai ir makrofagai, tačiau išsaugotos imunoglobulino ląstelės, perduodančios informaciją. Kitaip tariant, buvo parinktos tam tikros arklio kraujo imunoglobulino dozės, kurios galėjo perduoti informaciją ir kartu įveikti menininkės kūno imuninio pasipriešinimo mechanizmą. Suleidus arklio kraujo imunoglobulino, menininkė patyrė vis kylančio ir slūgstančio karščiavimo, panikos priepuolių, miego sutrikimų, jai buvo būdingas nežmoniškas apetitas, t. y. tipiškos „arkliškos“ kūno reakcijos.[28] Paėmus kraujo mėginį – taip siekiant išsaugoti „kentauro“ kraujo pavyzdį – paaiškėjo, kad kraujas tapo neįprastai tirštas ir po dešimties minučių pavirto krešuliais. Tokia

28 Plačiau apie tai: Art + Science Meeting. „May the Horse Live in Me (Interview with *Art Orienté Objet*)“, http://artandsciencemeeting.pl/?page_id=306&lang=en [žiūrėta 2016-05-30].

kraujo būklė rodo stiprų uždegimą, gynybinę organizmo reakciją. Kitaip tariant, imuninė reakcija buvo ir negatyvi, gynybinė, ir kartu pozityvi, patvirtinanti, jog tam tikros „arkliškos" imunoglobulino ypatybės buvo bent trumpam pasisavintos.

Kitaip tariant, šis biomeninis eksperimentas gali būti interpretuojamas kaip dirbtinai sukurto imuninio toleravimo pavyzdys, kai žmogaus organizmas yra išmokomas atpažinti ir priimti kito kūno ląsteles. Žinoma, labiausiai šokiruojantis šio performanso elementas yra tas, kad tas kitas kūnas yra ne kito žmogaus, bet gyvūno, taigi šiuo atveju kalbame ne tik apie tarpkūnišką santykį, bet apie santykį tarp skirtingų rūšių. Medicinoje jau tapo įprasti atvejai, kai gyvūnai panaudojami žmogaus reikmėms kaip mokslinių tyrimų medžiaga. Vienas garsesnių atvejų – tai genetiškai modifikuota pelė (*OncoMouse*), kuri buvo sukurta specialiai aktyvuojant onkogeną, kuris labai sustiprina pelės galimybę susirgti onkologine liga ir taip paverčia ją tinkama medžiaga onkologiniams tyrimams. Kaip teigia Haraway, ši modifikuota pelė „yra ir auka, ir atpirkimo ožys, ji yra tarsi Kristus, kuris pasiaukoja, kad būtų išrasti vaistai nuo krūties vėžio ir taip būtų išgelbėta moterų gyvybių; žinduolis, kuris gelbėja kitus žinduolius" (Haraway 1997: 79). Mūsų aptariamas performansas demonstruoja visiškai kitokią logiką, kai žmogaus kūnas prisiima visą riziką, kad priimtų ir savyje išsaugotų gyvūno kūną.

Kitas socialinio daugialypumo pavyzdys galėtų būti prancūzų menininkės Orlan bioperformansas *Arlekino apsiaustas* (*Harlequin Coat*), kuris buvo pristatytas biomeno parodoje *Sk-interfaces* Liverpulyje 2008 metais[29]. Bioperformansą sudarė skirtingos kilmės gyvų audinių ląstelės, kurios, pasitelkus tam tikras technologijas, buvo kartu auginamos bioreaktoriuje. Tiek bioreaktoriaus forma, tiek ir pati instaliacija vizualiai primena Arlekino apsiaustą, sudarytą iš skirtingų spalvų ir medžiagų skiaučių. Arlekino figūra perimama

29 Plačiau apie tai: http://www.fact.co.uk/projects/sk-interfaces/orlan-harlequin-coat.aspx [žiūrėta: 2016-05-30].

iš prancūzų filosofo Michel'io Serres'o knygos *Žinojimo trubadūras*, kurioje Arlekinas laikomas multikultūralizmo simboliu. Orlan susižavi šia figūra dėl to, kad ji žymi galimybę sujungti ne tik skirtingas etnines grupes ir rases, bet netgi ir nežmogiškas rūšis. Būtent todėl instaliaciją sudaro tam tikra geometrinė struktūra, spalvingas skiautinys, kurį vainikuoja Arlekino „galva", – specialiai sumodeliuotas bioreaktorius, kuriame palaikoma speciali, ląstelių augimui reikalinga temperatūra. Šiame bioreaktoriuje įkurdinamos skirtingų rasių, lyčių, gyvūnų rūšių molekulinės populiacijos, taip pat ir pačios Orlan kūno ląstelės, išgautos operacijų metu. Kaip teigiama parodos kataloge, kartu su Orlan ląstelėmis bioreaktoriuje buvo auginami „žmogaus kraujo kūneliai, pelės jungiamieji audiniai ir raumenų ląstelės, auksinės žuvelės neuronai, afrikietiškos kilmės vaisiaus liekanos po aborto, žmogaus smegenų ląstelės (didžiųjų smegenų žievė), krūties, išskiriančios pieną, dalelės, gimdos kaklelio, endometriumo dalelės menstruacijų metu, lūpų, odos (plonos, storos skalpo odos), bambagyslės ir vaginos ląstelės, taip pat beždžionės akis (retina), primato kiaušidė, kiškio liežuvis (*fungiform* ir *filiform*) ir avies liežuvis (*vallate*)" (Cituojama iš: Baykan 2015: 20). Bioreaktoriuje, kur jos nuolat aprūpinamos maistinėmis medžiagomis ir laikomos tinkamoje temperatūroje, šios ląstelės kartu auga ir gyvena, taip atlikdamos chimerinio ląstelių susijungimo darbą. Kaip teigia Burcu Baykan, „bioreaktoriuje besimaišančios ląstelės kvestionuoja tokią kūno sampratą, pagal kurią kūnas suvokiamas kaip išimtinai „žmogiškas", ir permąsto kūną kaip išorybę. Tai nėra autonomiškas, inertiškas kūnas, bet veikiau kūnas, kurį nusako procesualūs pokyčiai, ontologinis kismas ir junginiai su kitais materialiais kūnais" (Baycan 2015: 25). Naujai sukurtas ląstelių asambliažas paneigia organišką vidiniais ryšiais paremtą kūno tapatybę ir jos vietoje kuria socialinį daugialypumą, paremtą išoriniais ir heterogeniškais ryšiais. Tokiu būdu imuninio atmetimo logika yra pakeičiama užkrato ir kontingencijos logika, o menininkės kūno ląstelės yra mokomos „priimti kitą savyje" ne tik teoriniu, bet ir molekuliniu lygmeniu.

Taigi tiek biomedicininis mikrochimerizmo fenomenas, tiek ir šiuolaikinės biomeno ir performanso praktikos tampa svarbiu argumentu siekiant permąstyti subjekto, tapatybės ir imuniteto sampratas. Mikrochimerizmo fenomenas ir biomeno pavyzdžiai rodo, jog riba tarp „imunologinio aš“ ir kito niekuomet negali būti tiksliai nubrėžta, nes kūnas yra ne aiškiai apibrėžta tapatybė, bet mūšio laukas, kuriame kovoja skirtingos molekulinės populiacijos. Norint išsaugoti šią molekulinę įvairovę, reikėtų galvoti ne apie imuniteto stiprinimą, kuris atitiktų individualistinę paradigmą, bet apie imuniteto *slopinimą*, galintį atverti kelius daugialypėms molekulinių populiacijų sąsajoms. Šiame kontekste modernistinė individo idėja turėtų užleisti vietą daugialypumo sampratai: daugialypumas čia reiškia ne daugį, kuris yra priešpriešinamas vieniui, bet daugialypių santykių tinklą, kur kiekvienas narys gali patirti transformaciją ar kokybinį pokytį. Kartu daugialypumo samprata numato ir nuolatinį tapsmą, kaitą, trukmę, kai tam tikras elementas gali virsti kitu per tam tikrą laiko tarpą, tačiau išsaugoti savyje ir buvusio elemento žymę (panašiai kaip mikrochimerizmo dalelės keliauja tarp kūnų ir skirtingų kartų).

Būtent šis perspektyvos apvertimas įgalina atsakyti į Esposito iškeltą klausimą, kaip galima teigianti, pozityvi biopolitikos samprata. Kaip buvo teigta anksčiau, visos modernybės politinės teorijos remiasi imunitarine paradigma, tai reiškia, kitybės atmetimu ir pašalinimu. Šiai atmetimo logikai galima būtų priešpriešinti imuniteto slopinimo, arba, kalbant dar radikaliau, užkrato logiką, kuri priverstų sudaryti sąsają su kitu. Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, „mes siūlome epidemiją vietoje giminystės, užkratą vietoje paveldimumo, susigrupavimą per užkratą vietoje seksualinės reprodukcijos... Gaujos, žmogiškos ar gyvūniškos, dauginasi per užkratą, epidemiją, kovas ir katastrofas. (...) Šios kombinacijos nėra nei genetinės, nei struktūrinės; tai tarpinės karalystės, nenatūralios sąsajos“ (Deleuze, Guattari 2004b: 266–267). Taigi imunitarinė paradigma reiškia kūno gebėjimą išsaugoti savo tapatybę ir apsiginti nuo kito invazijos, o užkrato

paradigma (jei tokia būtų įmanoma) galėtų reikšti kūno gebėjimą keistis, patirti kokybinius pokyčius, kurti afektus ir juos patirti. Kaip žinome, skiepijimo praktika remiasi tokia logika, kai svetimas elementas – patogenas – yra įdiegiamas į kūną tik tam, kad ateityje būtų sunaikintas ir daugiau niekuomet negalėtų plėtotis; priešingai, užkrato arba epidemijos logika implikuoja chimeriškus daugialypumus, kurie nuolat tampa ir kinta. Tad modernistinė imunitarinė paradigma aktyvuoja atmetimo reakcijas, kurios leidžia pašalinti ir sunaikinti kitą, o komunitarinė užkrato paradigma leistų postuluoti tokią politinio bendrabūvio formą, kai kitas būtų priimamas ir įtraukiamas. Komunitarinė užkrato logika remiasi bet kokios tapatybės ar individualybės sampratos atmetimu ir atvirumu tarpinėms karalystėms bei nenatūralioms sąsajoms.

Asmuo ir beasmeniškumo filosofija

Tačiau sunku tikėtis, kad toks imunizacijos logikos atmetimas bus priimtinas dar kam nors, išskyrus pavienius biomeno kūrėjus. Šiandien Europoje matome priešingą tendenciją – vis stiprėjančią imunizacijos paradigmą ir vis įnirtingiau renčiamas sienas tarp individų ir valstybių. Šios politinės realijos verčia kelti teorinius klausimus, kaip galima būtų atsisakyti imunitarinės logikos ir atkurti kiekvienos gyvos būtybės vertingumą. Apie tai kalba Esposito knygoje *Trečiasis asmuo: gyvybės politika ir beasmeniškumo filosofija* (2012)[30], siekdamas sukurti alternatyvą tiek biopolitinėms teorijoms, kurios žmogaus asmenį redukavo į nuogą gyvybę, tiek ir personalizmo filosofijai, kuri siekia atkurti kiekvienos gyvos būtybės orumą. Esposito šią priešpriešą kildina iš Aristotelio apibrėžimo, pagal kurį žmogus yra racionalus gyvūnas. Biopolitinės teorijos akcentuoja žmogaus

30 Roberto Esposito. *Terza Persona*. Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a., 2007. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Esposito 2012).

gyvūniškąją pusę; o personalizmo filosofija siekia atkovoti racionaliąją žmogaus pusę ir atplėšti ją nuo gyvūniško kūniškumo. Tačiau net ir šiuo atveju susiduriame su biopolitiniu dispozityvu, kadangi personalizmo filosofija taip pat – sąmoningai ar nesąmoningai – kovoja su gyvūniškąja žmogaus puse. Kaip teigia Esposito, „biopolitinis asmens korporalizavimas ir dvasinis kūno personalizavimas yra įrašyti į tą patį teorinių svarstymų ratą" (Esposito 2012:12). Šią teorinę aklavietę Esposito siekia išspręsti priešpriešindamas savąją poziciją, kurią apibūdina kaip beasmeniškumo filosofiją (Esposito 2012: 102; Esposito 2013: 118).

Beasmeniškumo sąvoka čia aiškiai polemizuoja su asmens samprata, kuri buvo įvesta siekiant išspręsti žmogaus teisių ir pilietybės sukurtą pertrūkį arba paradoksą. Kaip jau buvo aptarta ankstesniame skyriuje, Arendt ir Agamben'as atskleidė, jog žmogaus teisės yra garantuojamos tik tiems individams, kurie jau yra saugomi pilietybės privilegijų, o tie, kurie šių privilegijų neturi, paradoksaliu būdu neturi teisės turėti žmogaus teisių. Būtent todėl 1948 metų Visuotinė žmogaus teisių deklaracija remiasi asmens samprata, o ne revoliuciniu pilietybės konceptu, kurį įteisino 1789 metų deklaracija. Asmens samprata turi užtikrinti, kad kiekvienas asmuo, nepriklausomai nuo jo pilietybės, būtų vertingas savaime ir galėtų užsitikrinti teisę turėti žmogaus teises. Jacques'as Maritain'as, turėjęs didelę įtaką rengiant 1948 metų deklaraciją, pabrėžė, jog žmogus turi teises vien dėl to, kad yra asmuo, galintis spręsti apie save ir savo veiksmus: „žmogus turi teises dėl tos paprastos priežasties, jog jis yra asmuo, visuma, savo ir savo veiksmų valdovas, kuris nėra tik priemonė tikslui pasiekti, bet tikslas savyje. Žmogaus orumas? Šis teiginys nereiškia nieko, jei jis nenurodo, kad dėl prigimtinio įstatymo žmogus turi teisę būti gerbiamas, yra teisės subjektas ir pats turi teises" (Maritain 1971: 65). Taigi žmogus kaip asmuo ne tik turi valią spręsti savo likimą, bet kartu tampa Dievo valios subjektu: svarbu nepamiršti, jog „asmuo" yra svarbiausia krikščionybės sąvoka, apibrėžianti dieviškąją Trejybę. Greta šios krikščioniškosios

asmens sampratos semantikos svarbi ir asmens kaip teisės subjekto prasmė – asmuo turi valią ir geba ją racionaliai išreikšti.

Tad religinė, teisinė ir racionalistinė asmens samprata, kurią įteisino 1948 metų deklaracija, atrodo kaip logiška išeitis, grąžinanti žmogiškoms būtybėms asmens orumą ir valią spręsti savo likimus. Ši asmens samprata atsiranda tokiu metu, kai tampa ypač svarbu kompensuoti politinius ir psichologinius nacizmo padarinius. Tačiau, klausia Esposito, ar ši teorinė žmogaus teisių ir asmens sampratos sąjunga užtikrina žmogiškųjų būtybių gyvybę? Faktinė daugelio žmonių situacija liudija visai ką kita: kaip teigia Esposito, „nepaisant stiprėjančios humanitarinių įsipareigojimų retorikos, žmogaus gyvybė lieka anapus įstatymų apsaugos; (...) jokia teisė nėra labiau apeinama nei teisė į gyvybę, kurios neturi milijonai žmonių, pasmerktų mirti nuo bado, ligų ar karo. Kaip šie padariniai galimi situacijoje, kurioje žmogus yra laikomas asmeniu?" (Esposito 2012: 73). Filosofas suformuluoja teiginį, kad visos šios pasekmės ištiko žmoniją ne dėl to, jog buvo nepaisoma asmens sampratos, bet būtent dėl pačios asmens sampratos konceptualios formuluotės. „Aš teigiu, kad asmens dispozityvas, apibrėžtas Visuotinės žmogaus teisių deklaracijos kūrėjų, siekiant užpildyti chiazmą tarp žmogaus ir piliečio, atvertą 1789 metų deklaracijos, įsteigia lygiai tokią pat gilią perskyrą tarp teisių ir gyvybės. Pati ši paradigma, kuri turėjo pagelbėti jų epochiniam sujungimui, ima veikti priešinga kryptimi kaip atskyrimo filtras arba kaip diferencinė diagrama tarp dviejų elementų, kurie negali susitikti niekaip kitaip kaip tik per jų atskyrimą" (Esposito 2012: 74).

Asmens sampratos dviprasmybes Esposito aiškina jos hibridine kilme: asmens samprata gali būti siejama tiek su krikščioniškąja, tiek su romėniškąja kultūra. Būtent iš romėniškosios tradicijos ateina suvokimas, jog asmuo (lot. *persona*) gali žymėti ir kaukę, ir tą kaukę dėvintį individą. Šiuo atveju sąvoka *persona* visuomet išlaiko tam tikrą skirtumą, nesutapimą, atsirandantį tarp žmogaus kaip kūniškos būtybės ir asmens kaip tam tikros dėvimos kaukės. Ši dvi-

prasmybė atsispindi ir romėnų teisės tradicijoje, kurioje nuolat brėžiamos perskyros tarp žmogaus kaip kūno ir žmogaus kaip asmens. Pavyzdžiui, vergo statusas visuomet buvo apibrėžiamas kaip tarpinė būklė tarp daikto ir asmens: tai daiktas, turintis asmens bruožų ir asmuo, redukuotas į daiktą. Dažniausiai su vergais buvo elgiamasi kaip ir su kita nuosavybe – savininkas galėjo nebaudžiamas disponuoti vergu, tačiau jei kitas žmogus sugadintų šią nuosavybę, šeimininkas galėjo reikalauti kompensacijos. Tačiau išskirtiniais atvejais vergas galėjo prisiimti tam tikrą vaidmenį, pavyzdžiui, atstovauti savo šeimininkui ir taip nors trumpam įgyti juridinį statusą (Esposito 2012: 77).

Šis neapibrėžtumas tarp kūniškos egzistencijos bei asmens atsispindi ir politinėje suvereno sampratoje. Thomas'o Hobbes'o *Leviatane* asmens samprata pasitelkiama siekiant apibrėžti suverenią valstybę, kuri sujungia visus individus viename asmenyje. Šiuo požiūriu apie asmenį kalbama dviem aspektais: natūralus asmuo yra tas, kuris savo veiksmais ir žodžiais reprezentuoja pats save; tariamas arba dirbtinis asmuo yra tas, kuris veiksmais ir žodžiais reprezentuoja kitą asmenį (Hobbes 1999). Atrodytų, jog dirbtinai sukonstruoto asmens samprata turėtų plaukti iš natūralios asmens sampratos, tačiau yra priešingai: Hobbes'ą domina būtent dirbtinio asmens samprata, kadangi būtent ji leidžia pagrįsti suvereno, kaip asmens, atstovaujančio visiems kitiems asmenims, koncepciją. Kaip teigia Esposito, suverenas „yra vienintelis personalizavimo veiksnys, kadangi, griežtai tariant, kol nėra įsteigtas suverenas, niekas negali savęs apibrėžti kaip asmens – nei kaip natūralaus, nei kaip dirbtinio, nes prigimtinėje būklėje kiekvienas sutampa su savimi kaip gyva (ir kada nors mirsianti) būtybe" (Esposito 2012: 85). Tačiau paradoksaliu būdu šis personalizavimo efektas tampa ir depersonalizavimo efektu, kadangi suverenas tarsi atima iš valstybės narių galimybę patiems save reprezentuoti: „iš kitų asmenų jis atima tai, kas sudaro jų asmenybės šerdį" (Esposito 2012: 85). Kitaip tariant, siekdamas tapti politiniu subjektu, individas privalo užmegzti santykį su jį

reprezentuojančiu asmeniu, tačiau kartu praranda galimybę autonomiškai apibrėžti savo politinę egzistenciją. Kaip teigia Esposito, „faktas, kad asmuo yra priverstas paklusti suverenui išoriškai, išorinėje savo veiksmų sferoje, bet ne vidujai, vidinėje savo sąžinės ir sprendimo sferoje, kuri išlieka laisva, suskaldo asmenį į dvi dalis, kurios vėliau virsta nesutaikoma šiuolaikine dichotomija tarp žmogaus ir piliečio“ (Esposito 2012: 87). Kitaip tariant, neišvengiama personalizavimo pasekmė yra depersonalizavimas, kai individas yra paverčiamas tik kūniška būtybe.

Ši perskyra tarp kūniškosios dimensijos ir asmens naujai aktualizuojama nacių biopolitikoje, kai žmogaus rasinės savybės anuliuoja jo kaip asmens vertingumą. Nors ir visiškai skirtingai suformuluota, ši biopolitinė nuostata atsikartoja ir liberalizmo kontekste, kai asmeniu laikomas tas, kuris visiškai valdo savo kūną. Remiantis John'u Locke'u galima teigti, jog kiekvieno žmogaus kūnas yra jo nuosavybė. Tačiau jei kūnas tampa – tegul ir paties subjekto – nuosavybe, jis yra prilyginamas daiktui, kūniškam daiktui arba sudaiktintam kūnui (Esposito 2012: 92). Net ir dabartinių bioetikos klausimų kontekste galima pastebėti nuolatinį svyravimą tarp asmens ir daikto bei daugybės tarpinių plotmių. Kaip teigia Esposito, „tik pagalvokime, koks neapibrėžtas yra embriono, lytinių ląstelių ir kiaušinėlių statusas; arba vaisiaus po nutraukto nėštumo, kuris prilyginamas klinikinėms atliekoms, jau nekalbant apie palaikus. Sudėtingos teisinės problemos, kurios kyla siekiant tai apibrėžti, aiškiausiai parodo jų neapibrėžtą ontologinį statusą, kuris būdingas šiems dariniams dėl jų prigimties“ (Esposito 2012: 93). Nuo kada embrionas jau laikomas asmeniu ir nuo kada palaikai nustoja juo būti? Kaip apibrėžti dar ne asmens ir jau ne asmens teisinį statusą?

Dar radikalesnė perskyra tarp kūniškumo ir asmens brėžiama liberalistinės bioetikos kontekste, kurios atstovais laikomi Hugo Engelhardt'as ir Peter'is Singer'is. Liberalistinės bioetikos kontekste paaiškėja, jog ne visi žmonės yra asmenys ir ne visi asmenys yra žmogiškos būtybės (Esposito 2012: 97). Esposito teigia,

jog asmens samprata priskiriama tik toms žmogiškoms būtybėms, kurios yra apibrėžiamos kaip suaugę, fiziškai ir psichiškai sveiki individai. Tačiau greta ima rikiuotis įvairios neasmeniškumo formos: tai „ne asmuo (negimęs vaisius), tarsi asmuo (vaikas), pusiau asmuo (senyvi, psichiškai ir fiziškai neįgalūs žmonės), jau ne asmuo (vegetatyvinės būklės pacientai), ir, galiausiai, antiasmuo (kvailys, kuris, Singer'io manymu, protingo žmogaus atžvilgiu užima tą pačią poziciją, kaip ir gyvūnas – nors aiški preferencija suteikiama gyvūnui)" (Esposito 2012: 97). Taigi iš šios citatos matome, jog tas pats Singer'is, kuris, kaip matysime vėliau, rūpinasi žmoginių beždžionių teisėmis, mano, jog žmogus, neatitinkantis asmens sampratos, t. y. nesuvokiantis savo egzistavimo fakto ir neturintis valios gyventi, yra mažiau vertas gyventi nei gyvūnas. Pavyzdžiui, ką tik gimęs kūdikis dar nėra asmuo, todėl jo gyvybė mažiau vertinga nei bet kurio gyvūno. Dar daugiau, Singer'io manymu, tėvams neturėtų būti draudžiama atsikratyti neįgaliu kūdikiu, nes naujagimis, kaip ir negimęs vaisius, negali būti laikomas asmeniu (Singer 1979: 122–123). Tokios nuostatos, Esposito teigimu, ne tik labai priartėja prie nacių sukurtų eugenikos instrukcijų, bet ir atskleidžia, jog tiek suasmeninimas, tiek nuasmeninimas yra dvi to paties biopolitinio išrūšiavimo proceso pusės.

Būtent dėl šios priežasties Esposito imasi kurti beasmeniškumo filosofiją, kuriai apibrėžti pasitelkia Simone Weil, Gilbert'ą Simondon'ą, Deleuze'ą ir kitus filosofus. Kaip teigia Esposito, „jei asmens kategorija atveria kelius galiai nuolatos atskirti ir subordinuoti žmogiškas būtybes, vienintelis būdas išvengti šios prievartos yra pakeisti ją *beasmeniškumo* modusu..." (Esposito 2012: 101). Šį beasmeniškumo modusą Esposito sieja su Levino anonimiškumo samprata, Maurice'o Blanchot aprašyta niekatrąja gimine, Foucault išorybės koncepcija, tačiau labiausiai – su Deleuze'o gyvybės filosofija, apie kurią kalbėsime vėliau. Esposito išskiria tris svarbiausias Deleuze'o filosofines strategijas, kurios leidžia pereiti į beasmeniškumo paradigmą: tai galimybės pakeitimas virtualumu; individo

pakeitimas individuacijos procesu; tapsmo konceptualizavimas. Tai, jog Deleuze'as pakeičia klasikinę galimybės ir tikrovės priešpriešą virtualumo ir aktualumo opozicija, nėra tik loginių preferencijų klausimas, bet ir etinė problema: klasikinėje galimybės ir tikrovės priešpriešoje abu nariai turi skirtingą ontologinį statusą, todėl galimybės plotmė yra atvira biopolitinėms manipuliacijoms (pavyzdžiui, potenciali gyvybė nėra reali, todėl galima abejoti jos teise gyventi); virtualumo ir aktualumo priešpriešoje abu nariai yra vienodai realūs, skiriasi tik jų aktualizavimo pakopos. Virtualumas yra nuolatos aktualizuojamas, o kiekviena aktualizacijos arba evoliucijos pakopa yra išbaigta ir sau pakankama gyvybės forma, kuri virtualiai koegzistuoja su visomis kitomis formomis.

Antroji filosofinė strategija – tai individuacijos samprata, kurią Deleuze'as skolinasi iš Simondon'o, pateikusio visiškai naują individo sampratą: pirma, individuali būtis suvokiamam kaip nuolatinis tapsmas, antra, šis tapsmas yra nesibaigiantis individuacijos procesas (Simondon 1995). Kitaip tariant, Simondon'as teigia, jog individuacija niekuomet nėra užbaigta, nes kiekviena individuali struktūra turi potencialų likutį, kuris gali būti išvystytas ir aktualizuotas kitoje evoliucijos fazėje. Šiuo požiūriu galime kalbėti ne apie išbaigtus individus, bet apie individuacijos pakopas, kitaip tariant, kiekvienos individualios struktūros neišbaigtumą ir tęstinumą. Tokia individuacijos samprata verčia permąstyti ne tik subjektyvumo sampratą, bet gali iš esmės pakeisti ir politinę filosofiją, kadangi individuacijos procesas presuponuoja visos egzistencijos – tiek biologinės, tiek politinės – tęstinumą. Kaip teigia Esposito, „priešingai nei Arendt, [kuri numato] cezūrą tarp gyvybės ir egzistavimo sąlygų (...), Simondon'as teigia, kad žmogus niekuomet nepraranda santykio su savimi kaip gyva būtybe. (...) Tarp psichinės ir biologinės, taip pat tarp biologinės bei fizinės būklių esama ne substancijos ar prigimties, bet lygmens ar funkcijos skirtumo. Tai reiškia, kad perėjimas nuo žmogaus prie gyvūno (...) yra daug takesnis, nei buvo įsivaizduota..." (Esposito 2008: 180). Iš to seka ir trečioji

Deleuze'o filosofinė strategija – tai tapsmo samprata. Deleuze'as ir Guattari teigia, jog subjektyvią egzistenciją nusako įvairios tapsmo formos, kurios tiek nurodo biologinę, fizinę būklę (tapsmas gyvūnu, tapsmas augalu, tapsmas molekule), tiek išreiškia politines nuostatas (tapsmas mažuma, tapsmas moterimi, tapsmas žydu, tapsmas juodaodžiu). Taigi imunitarinei gyvybės grynumo paradigmai Deleuze'as ir Guattari priešpriešina epidemijos ir užkrato logiką, kai vieno kūno molekulės užgrobia kitą kūną ir kartu suformuoja asambliažą.

Kitaip tariant, beasmeniškumo filosofija implikuoja, kad tarp *zōē* ir *bios*, tarp biologinės gyvybės ir politinės egzistencijos nėra aiškios perskyros, tačiau tai ne tik nesumažina individuacijos „subjekto" galimybių veikti politinėje plotmėje, bet atvirkščiai, yra bet kokio bendro buvimo sąlyga. Simondon'as netgi įveda transindivido sąvoką, kuri reiškia, jog individuacijos procese dalyvaujantis subjektas negali būti apibrėžiamas anapus politinio santykio su tais, kurie turi tokią pačią gyvybinę patirtį (Esposito 2008: 181). Politinė bendruomenė, priešingai nei manoma klasikinėse politinėse teorijose, čia reiškia ne individo ištirpinimą, bet veikiau pati turi būti suprantama kaip individuacijos proceso tąsa. Taigi konceptualūs prieštaravimai tarp privatumo ir viešumo, tarp „tamsaus skirtumo" ir politinio universalizavimo, kurie Arendt politinėje filosofijoje sudarė neišsprendžiamą teorinę kliūtį, gali būti išsprendžiami įvedus beasmeniškumo filosofijos paradigmą.

VI.

NEŽMOGIŠKAS KŪNAS

Esposito aptarti imuninės sistemos mechanizmai parodo, jog riba tarp manęs ir kito nuolatos yra perbraižoma. Dar daugiau: kova dėl šios ribos persikelia į mano paties kūną, kuriame kovoja skirtingos molekulinės populiacijos. Vis didėjantis technologinių manipuliacijų poveikis mūsų kūnams verčia persvarstyti, kas yra mūsų kūnai, kaip jie sukonstruoti ir koks yra biopolitinės galios vaidmuo, lemiantis, kad produkuojami vienokie ar kitokie kūnai. Kitas svarbus klausimas – koks yra kitų, nežmogiškų, kūnų likimas ir vaidmuo konstruojant vienokias ar kitokias politines paradigmas. Šiuo požiūriu atsiduriame posthumanistinės filosofijos perspektyvoje, kur kvestionuojamas žmogiškojo subjekto išskirtinumas ir apsvarstomos žmogaus kūno sąsajos su kitais – nežmogiškais – kūnais. Šiame ir kituose skyriuose bus siekiama pristatyti posthumanistinės perspektyvos atveriamas problemas: tai kūno hibridiškumo ir chimeriškumo, gyvūno ir gyvūniškumo bei kiekvieno kūno materialumo klausimai. Šiame skyriuje analizuosime kūno tapatybės dekonstrukciją Jean'o-Luc'o Nancy ir Jacques'o Derrida tekstuose, kūno disartikuliaciją bei desubjektyvaciją Deleuze'o ir Guattari filosofijoje, taip pat aptarsime, kokių pasekmių šis kūno tapatybės išardymas turi feministinėms kūno teorijoms.

Posthumanistinė būklė

1958 metais pasirodžiusioje knygoje *Žmogiškoji būklė*[31] Hannah Arendt siekė apibrėžti žmogiškosios veiklos unikalumą įtvirtindama perskyras tarp privačios ir politinės sferų, tarp kūniškosios egzistencijos ir proto, tarp biologinių reikmių ir išlaisvinančio politinio veiksmo. Tačiau toks politinio veiksmo apibrėžimas sukūrė platų išimčių spektrą ir atskleidė daugybę pusiau žmogiškųjų (pabėgėlis, belaisvis, nepilietis) arba net nežmogiškųjų (vergai, laukiniai, barbarai) būklių. Taigi Arendt, nors ir neturėdama tokių intencijų, atskleidė biopolitinę žmogiškosios būklės dimensiją. Kaip aptarėme pirmajame skyriuje, šią įžvalgą išplėtojo Michel'is Foucault: jo manymu, nežmogiškoji būklė yra ne tai, kas atlieka nuo racionalumu ir kalba grindžiamo politinio veiksmo, bet tai, ką pati politinė galia įsteigia ir nepaliaujamai produkuoja. Būtent dėl šios priežasties posthumanistinė filosofija imasi konceptualizuoti tai, kas žmogiškojoje būklėje yra nežmogiška, ir tai, kaip žmogiškasis kūnas yra susijęs su gyvūnų ir kitų esinių kūnais.

Kitaip tariant, šiuolaikinėje filosofijoje vis dažniau kalbama apie posthumanistinę būklę, kuri apima ne tik nežmogišką žmogiškosios būklės dimensiją, bet ir nežmogiškų esinių egzistenciją – kritiškai persvarstoma gyvūnų, aplinkos, klimato kaitos ir nykstančių gyvybės rūšių būklė. Posthumanizmo teoretikai Cary Wolfe'as (2010) ir Rosi Braidotti (2013) konstatuoja, kad posthumanizmas peržengia antropocentrizmą ir į kritinės teorijos lauką įtraukia tiek žmogaus sąveiką su nežmogiškais esiniais, tiek ir su naujosiomis technologijomis. Braidotti teigimu, posthumanizmas kritiškai permąsto tiek humanizmo tradiciją, tiek ir Foucault stiliaus antihumanizmą,

31 Lietuviškai Arendt knygos *Human Condition* pavadinimas verčiamas kaip *Žmogaus būklė* (Žr.: Arendt 2005). Čia pasirinktas vertimas *Žmogiškoji būklė* siekiant parodyti, jog žmogiškumas yra tam tikro modernybės laikotarpio charakteristika ar ypatybė.

kai siekiama visiškai atsisakyti subjekto sąvokos. Kritikos objektu paverstas humanizmas siejamas su keletu kultūrinių ir filosofinių orientyrų, tačiau pirmiausia asocijuojasi su Europos renesansu, romantizmu ir modernybe (Davies 1997). Foucault humanizmą sieja su Apšvietos tradicija grindžiama intelektine veikla, todėl savąją racionalumo kritiką jis vadina antihumanizmu. Tačiau bet kuriuo atveju humanizmas kaip kritikos objektas yra savotiškas retroaktyvus konstruktas: humanizmas suvokiamas kaip normatyvinis mąstymas, kurio matas yra žmogus. Humanizmas siejamas su tokiomis sąvokomis kaip esencializmas (t. y. tikėjimas, jog žmogaus esmę nusako tam tikra tapatybė) ir universalizmas (t. y. tikėjimas, jog ši tapatybė būdinga kiekvienam žmogiškajam individui). Kartu humanizmas grindžiamas transcendentalaus subjekto samprata, kuri implikuoja subjekto racionalumą, laisvę ir autonomiją (Davies 1997).

Posthumanizmas, priešingai, teigia kiekvieno subjekto skirtingumą ir singuliarumą. Šiuo požiūriu posthumanizmas glaudžiai susijęs su poststruktūralizmo autoriais bei jų inicijuota humanistinio subjekto kritika. Ne tik Foucault, bet ir Derrida, Jean'as-François Lyotard'as, Nancy, Deleuze'as, Guattari dekonstravo racionalaus ir sau tapataus subjekto mitą ir atskleidė jo priklausomybę nuo institucinių, politinių bei galios struktūrų. Feminizmo ir postkolonializmo teoretikai bei teoretikės kritikavo humanizmą kaip patriarchalinę ir europocentrišką ideologiją, kurios vardu buvo pateisinami hierarchinio dominavimo projektai. Posthumanizmo filosofijoje inkorporuojamas šis dekonstrukcinis ir kritinis poststruktūralizmo potencialas, tačiau kartu jis išplėtojamas dar radikaliau, į subjektyvumo apibrėžimą įtraukiant ne tik skirtingas genderines, etnines ir rasines pozicijas, bet ir atsisakant antropocentrizmo kaip visa ko mato. Esant posthumanistinei būklei antropocentrizmas keičiamas biocentrizmu, kitaip tariant, siekiama apsvarstyti pačią gyvybę, kuri nebūtinai yra tik žmogiška. Posthumanistinių tyrimų akiratyje atsiduria gyvūno klausimas, santykis su gyvąja ir negyvąja aplinka, taip pat apmąstoma būklė tų kūnų, kurie neturi

piliečio arba asmens statuso – tai pabėgėlių kūnai, infekuotųjų kūnai, neįgalūs ar neveiksnūs kūnai, kurie neatitinka liberalaus, laisvo ir autonomiško subjekto kategorijos. Šiuo požiūriu posthumanizmas implikuoja reliacinį subjektą, neišvengiamai susijusį su kitais žmogiškais ir nežmogiškais kūnais bei gyvenamąja aplinka, imanentiškai įsišaknijusį savo egzistavimo būduose. Pagrindinė posthumanizmo prielaida yra kiekvieno kūno (žmogiško ir nežmogiško) materialumas ir susietumas, sąlygojantys, jog *šias sąsajas tyrinėjanti mintis* taip pat yra imanentiška materialiam pasauliui.

Šiuo požiūriu posthumanizmas turėtų būti aiškiai skiriamas nuo transhumanizmo, kuris reiškia ne žmogaus sampratos atmetimą, bet, priešingai, žmogiškųjų gebėjimų pratęsimą pasitelkus naująsias technologijas. Šiuo pažiūriu galime teigti, jog transhumanizmas yra tik išplėstas arba pratęstas humanizmas: tai „žmogaus tęsiniai", sukurti regeneracinės medicinos, krionikos, pratęsto gyvenimo (*life extension*) ar perkrauto intelekto (*mind uploading*) technologijų. Transhumanizmas nekvestionuoja žmogiškosios būklės, tiesiog stengiasi išplėsti ir pratęsti jos fizines ir kognityvines galias. Tuo tarpu posthumanizmas atsisako antropocentrizmo ir žmogaus išskirtinumo ideologijos. Posthumanizmas remiasi tam tikru biologiniu tęstinumu, kuriame dingsta perskyra tarp žmogiškosios ir nežmogiškosios gyvybės formų. Transhumanizmą ir posthumanizmą sieja nebent išskirtinis dėmesys technologijoms, tačiau, kaip minėta, technologijų suvokimas radikaliai skiriasi: transhumanizme technologijos suvokiamos kaip žmogaus tęsiniai, o posthumanizme technologijos ir techniniai objektai interpretuojami kaip bendro individuacijos arba genezės proceso dariniai.

Taigi posthumanizmo implikuojamas subjektas yra reliacinis, santykinis, nusakomas ne esmės ar tapatybės, bet daugybės skirtumų ir heterogeniškų jungčių. Vadinasi, humanizmo implikuojamą universalų subjektą pakeičia daugybė individų, įkūnijančių genderinius, etninius, rasinius, kūniškus skirtumus. Dar daugiau: visi šie skirtingi individai patys yra individuacijos proceso padariniai, tai

reiškia, kad jie ne tik nuolatos vystosi ir kinta, bet ir yra susiję su visais kitais individuacijos procesais – organiniais, neorganiniais, technologiniais ir kitais. Tad posthumanizmą tiksliausiai nusakanti sąvoka būtų transversalusis materializmas, apimantis žmogaus veiklos, biologijos ir technologijos sąsajas. Šiame kontekste galime prisiminti *autopoesis* sąvoką, kurią biologai Humberto Maturana ir Francisco Varela pritaikė gyviesiems organizmams: *autopoesis* apibrėžia sistemas, kurios gali save išsaugoti ir reprodukuoti. Félix'as Guattari *autopoesis* sąvoką išplėtė ir pritaikė mašinoms, technologiniams dariniams ir netgi subjektams – pasak Guattari, autopoetinė subjektyvacija yra būdinga tiek organinėms save organizuojančioms sistemoms, tiek ir neorganinėms mašinoms. Kita teorinė galimybė apmąstyti biologijos ir technologijos sąsają galėtų būti Simondon'o individuacijos samprata – individuacija yra nuolatinis procesas, kurio padariniai yra individai: tiek organiniai, tiek ir technologiniai. Kaip matysime kitame skyriuje, Simondon'as visus individus taip pat apibrėžia kaip save organizuojančias sistemas, kurių stabilumą užtikrina ne esmė ar tapatybė, bet tai, ką jis vadina vidiniu rezonansu, nuolat iš naujo įtvirtinančiu vidinius individo skirtumus ir ribas.

Šiame kontekste galima būtų prisiminti Bruno Latour'o „nežmogiškus veikėjus" ar Manuel'io DeLanda'os „kvazipriežastinius operatorius" – tai sąvokos, kurios parodo, jog tiek organinėms, tiek neorganinėms sistemoms yra būdingi saviorganizacijos principai, nepriklausomi nuo žmogiškojo subjekto. Kitaip tariant, transversalusis materializmas nepašalina subjektyvaus faktoriaus, bet inkorporuoja subjektyvumą į rizominį transversalių santykių tinklą. Toks materializmo persvarstymas turi keletą pasekmių: pirma, subjektyvumą apibrėžia ne tapatybė ir esmė, bet transversali sąveika su kitomis sistemomis ir tinklais; antra, subjektyvumą apibrėžia ne transcendentalinis protas, bet imanentiniai egzistavimo būdai; trečia, subjektyvumą nusako ne abstrakčios teisės, bet kūniški afektai, įkūnytos ir įvietintos patirtys bei intensyvumai (Braidotti 2013: 82). Tai reiškia, jog subjektyvumo samprata yra tiek išplečiama, kad

turi apimti transversalius ryšius tarp žmogiškų kūnų, gyvūnų, techninių objektų bei gyvenamosios aplinkos.

Analizuodamas šiuolaikinių teorijų žemėlapį, Wolfe'as išskiria kelias humanizmo ir posthumanizmo kombinacijas, atsižvelgdamas į disciplinos vidinę struktūrą ir santykį su kitomis disciplinomis (Wolfe 2010: 124–126). Viena iš tokių tendencijų yra humanistinis posthumanizmas, kurio pavyzdys – gyvūnų teisių diskursas – bus analizuojamas kitame skyriuje. Šios tendencijos pagrindinė charakteristika yra ta, jog racionalaus liberalistinio subjekto samprata yra perkeliama nežmogiškiems gyvūnams (Peter Singer, Martha Nussbaum). Šios tendencijos priešingą polių reprezentuotų posthumanistinio humanizmo teorijos, kur subjektas, nors ir yra dekonstruojamas konceptualizuojant nežmogiškus, asubjektiškus veiksnius, tačiau vis dėlto liekama antropocentrizmo paradigmoje (čia galėtume priskirti Foucault, Slavoj'ų Žižek'ą, Richard'ą Rorty). Priešingą ašį sudarytų humanistinis humanizmas, kuris, kaip teigia Wolfe'as, tinkamai apibūdina ne tik tokius konservatyvius mąstytojus kaip Martin'as Heidegger'is, Jürgen'as Habermas'as, John'as Rawls'as, Luc'as Ferry, bet galėtų nusakyti ir visos akademijos intelektualinį būvį. Priešingame poliuje esantis posthumanistinis posthumanizmas išsiskiria tuo, jog ne tik kvestionuoja universalaus subjekto sąvoką išlaikydamas filosofijos disciplinos ribas, bet peržengia šią discipliną ir integruoja biologijos, genetikos, biotechnologijų, naujųjų medijų tyrimus.

Tad kai kalbame apie posthumanistinį posthumanizmą, turime omenyje, kad jį nusako dvi esminės dekonstrukcijos: pirmoji dekonstrukcija, vykstanti filosofijos disciplinos aprėptyje, atmeta sau tapataus subjekto sampratą, apibrėžiamą per racionalumą bei teisę turėti teises, ir persvarsto šį subjektyvumą kaip transversalumą, t. y. santykių ir sąsajų visumą; antroji, išorinė, dekonstrukcija, peržengia vienos disciplinos, sakykim, filosofijos, ribas, ir gyvybės (tiek žmogiškos, tiek nežmogiškos) klausimą imasi spręsti kelių disciplinų sankirtoje. Wolfe'as išskiria dvi posthumanizmo kryptis arba

dimensijas: tai „žalioji" kryptis, apimanti ekologijos, gyvūnų, aplinkos apsaugos klausimus ir nagrinėjanti žmogaus ir gyvūno perskyrą platesniame biologijos, ekologijos, zoologijos tinklinių santykių lauke, ir „pilkoji" kryptis, apibrėžianti žmogaus santykį su technologijomis, komunikacijos bei informacijos tinklais ir įvairiomis medijų formomis (Broglio 2013). Nors atrodytų, jog „žalioji" ir „pilkoji" dimensijos tarsi juda visiškai priešingomis kryptimis, labai svarbu suvokti, kad tiek žiaurus elgesys su gyvūnais, tiek politinių gyvūnų produkavimas yra tiesiogiai susiję su vis intensyvėjančia technologijų plėtra. Čia geras pavyzdys galėtų būti Henri Ford'o išrastas ir pramoninei gamybai pritaikytas konvejeris, kurio modelį Ford'as nusižiūrėjo Čikagos skerdyklose ir kurį Hitler'is vėliau įdiegė nacių koncentracijos stovyklose (Wolfe 2013: 46).

Taigi kai kalbame apie posthumanistinį posthumanizmą, arba posthumanistinę būklę, tokių svarstymų centre atsiduria pati gyvybė, kuri apima tiek politinius gyvūnus arba nužmogintus žmones, tiek nežmogiškus gyvūnus. Būtent šios gyvybės pažeidžiamumas, išlikimo ir tvarumo sąlygos tampa svarbiausia filosofinio mąstymo tema bei etinio ir politinio veiksmo prielaida. Tai reiškia, jog politinė bendruomenė įsteigiama ne per teisę turėti teises, kurios implikuoja bendruomenės narių išrūšiavimą bei pašalinimą, bet teigiant kiekvieno nario gyvybės pažeidžiamumą ir trapumą. Tad jei bendruomenės pagrindu tampa ne galios modelis (kuris realizuojamas teisių, pilietybės ir nuosavybės privilegijomis), bet kiekvieną gyvą būtybę paženklinusi negalia, jei akcentuojamas ne sau tapataus subjekto savaiminis pakankamumas, bet jo susisaistymas su kitomis gyvomis būtybėmis ir savo gyvenamąja aplinka, sukuriamas nediskriminacinis, materialus politinės bendruomenės pagrindas. Kaip teigia Wolfe'as, viena svarbiausių biopolitikos įžvalgų yra ta, jog gyvename situacijoje, kurioje mes visi visuomet jau esame potencialūs gyvūnai, stovintys „prieš įstatymą": tai liečia ne tik tam tikras gyvūnų rūšis, bet ir žmonių grupes, kurias nusprendžiama išrūšiuoti ir atmesti (Wolfe 2013: 10; 105). Šią negatyviąją biopolitiką galime

atsukti prieš ją pačią ir įsteigti pozityvią, teigiančiąją, biopolitiką, kurią apibūdina ne hierarchinis galios modelis, bet imanentiniai egzistavimo būdai, bendramatiški visoms gyvoms būtybėms.

Disartikuliacijos: Deleuze'as ir Guattari

Posthumanistinė filosofija vystosi keliomis kryptimis: pirmoji kryptis – tai sau tapataus, imuniteto apsaugoto kūno disartikuliacija, atverianti kūno heterogeniškumą, hibridiškumą ir jo sąveiką su technologiniais suplementais; antroji kryptis – tai vadinamasis „gyvūno klausimas", parodantis, jog biopolitikos režimas manipuliuoja ne tik žmogiškais, bet ir nežmogiškais, t. y. gyvūniškais kūnais; trečiąją kryptį nusako materialistinis vitalizmas, konstatuojantis visų – tiek žmogiškų, tiek ir nežmogiškų, tiek organinių, tiek ir neorganinių esinių sąveiką ir bendramatiškumą. Šiame skyriuje patyrinėsime pirmąją kryptį, kitaip tariant, aptarsime, kokios yra kūno disartikuliacijos prielaidos ir kokių pasekmių ši kūno disartikuliacija turi socialinei politikai.

Kaip jau aptarėme pirmajame skyriuje, būtent Foucault ėmėsi tyrinėti ne subjektus, bet kūnus, biologinius vienetus, kuriuos persmelkia galios manipuliacijos. Viena vertus, toks kūno įtraukimas į galios lauką atskleidžia biopolitikos veikimo mechanizmus, t. y. parodo, jog biopolitinė galia domisi ne individais, bet „dividais" – beveide mase, kurią sudaro vienaip ar kitaip dresuojami pajungti kūnai. Kita vertus, toks kūno įtraukimas kartu yra ir kritinės pasipriešinimo strategijos įrankis, nes biopolitinei galiai priešinasi būtent tai, ką galia siekia pajungti – gyvas kūnas. Dar radikaliau šią priešpriešą suformulavo Deleuze'as ir Guattari, kurie biopolitinę galią susiejo su kūnu kaip organizmu, o pasipriešinimą – su kūnu kaip asambliažu. Galima teigti, jog priešprieša tarp kūno kaip organizmo ir kūno kaip asambliažo sudaro knygos *Tūkstantis plokštikalnių* centrą. Kaip teigia John'as Protevi, „Deleuze'ui

ir Guattari „organizmo" sąvoka yra ne tiek biologinė, kiek nurodanti į politinę fiziologiją, pagal kurią kūnai išsiugdo tokį afektyvų žinojimą, kuris leidžia jiems tapti hierarchiškai sutvarkytais socialiniais kūnais" (Protevi 2009: 89). Deleuze'as ir Guattari teigia, jog organizmas yra ne tiek biologinė duotybė, kiek politinės galios įrankis, kuris mums primeta „formas, funkcijas, saitus, dominuojančias ir hierarchines organizacijas, organizuotas transcendencijas" (Deleuze, Guattari 2004b: 176). Kitaip tariant, organizmas nėra kažkas, kas yra natūraliai duota, tačiau yra biopolitinės stratifikacijos pasekmė, kuri mums primeta tris didžiąsias stratifikacijos sistemas: tai organizmas, reikšmė (signifikacija) ir subjektyvacija. Šiai stratifikacijai priešinasi kūnas be organų, kuris, pasak Protevi, galėtų būti vadinamas „neorganiniu kūnu" (Protevi 2009: 107). Neorganinis kūnas priešpriešinamas ne organams, bet pačiam organizavimo ir stratifikavimo principui.

Pats *stratifikacijos* terminas (lot. *stratum* – sluoksnis) apibrėžiamas trečiame *Tūkstančio plokštikalnių* skyriuje *10 000 metų prieš Kristų: Moralės geologija* (*Kas Žemė mano esanti?*). Stratifikacija reiškia pasaulio tvėrimą iš chaoso, todėl dažnai ji vadinama „Dievo sprendiniu". Deleuze'as ir Guattari išskiria tris pagrindinius stratifikacijos sluoksnius: fizinį-cheminį, organinį ir antropomorfinį. Jie teigia, jog sluoksniai „suteikia formą materijai, įkalina intensyvumus, uždaro singuliarumus rezonanso ir pakartojimo sistemose, ant Žemės paviršiaus suformuoja mažas ir dideles molekules ir jas organizuoja į molinius agregatus. Sluoksniai veikia kaip užgrobimas, jie yra lyg „juodosios skylės" ar užkardos, siekiančios pačiupti tai, ką gali. Sluoksniai yra Dievo sprendiniai; bendrai stratifikacija yra vientisa Dievo sprendinio sistema (bet Žemė ar kūnas be organų nuolat išsisuka nuo sprendinio, pasprunka ir tampa destratifikuoti, dekoduoti, deteritorizuoti)" (Deleuze, Guattari 2004b: 45). Taigi matome, jog stratifikacija reiškia organizavimą, kodavimą, teritorizavimą, tuo tarpu kūnas be organų nurodo dezorganizavimą, dekodavimą, deteritorizavimą.

Taigi kūnas be organų veikia keliuose lygmenyse: fiziniame-cheminiame, organiniame ir antropomorfiniame. Žemės kūnas, sudarytas iš tėkmių, intensyvumų, dalelių, singuliarumų, gali būti laikomas pirmąja kūno be organų pakopa. Kiekviena pakopa paklūsta dvigubai artikuliacijai: „pirmoji artikuliacija parenka ir išskiria iš nestabilios dalelių tėkmės metastabilius molekulinius ar pusiau molekulinius vienetus (*substancijas*), kuriems primeta statistinę jungimų ir sekų tvarką (*formas*). Antroji artikuliacija įsteigia funkcionalias, kompaktiškas, stabilias struktūras (*formas*) ir sukuria molinius junginius, kuriuose šios struktūros yra simultaniškai aktualizuojamos (*substancijos*)" (Deleuze, Guattari 2004b: 46). Taigi, kalbant apie geologinius sluoksnius, pirmąją artikuliaciją sudarytų sedimentacijos procesas, o antrąją – susiklostymo procesas, sukuriantis stabilias struktūras, pavyzdžiui, nuosėdines uolienas. Panašiai ir antrojoje, organinėje, pakopoje organizmas patiria dvigubą artikuliaciją: molekulės yra „įtraukiamos į minios fenomenus ir statistinius agregatus, sukuriančius tvarką (proteino skaidulos ir jų sekos ar segmentiškumas)"; vėliau jos yra pajungiamos antrajai artikuliacijai, kuri šiuos agregatus paverčia stabiliomis struktūromis: jos „suformuoja organus, funkcijas ir reguliavimą, organizuoja molinius mechanizmus" (Deleuze, Guattari 2004b: 47). Kitaip tariant, organinė materija yra transformuojama į organinį sluoksnį, t. y. organizmą. Šiuo atveju organizmas, kaip ir kiekvienas sluoksnis, yra „Dievo sprendinys", kitaip tariant, jis įsteigiamas užvaldant organinę materiją ir pajungiant ją galiai. Galiausiai stratifikacija pasiekia ir trečiąją pakopą, kurioje artikuliuojami jau ne biologiniai ruošiniai, bet operuojama grynai žmogiškais esiniais – technologija ir kalba.

Nors kūnas be organų apima visas tris stratifikavimo pakopas, mums šiuo atveju rūpi antroji – tai organinės materijos artikuliavimas į organizmą. Priešingas šios artikuliacijos polius būtų kūnas be organų, kuris stratifikacijai priešpriešina destratifikacijos principą. Knygoje *Anti-Oidipas* kūno be organų sąvoka reiškia tam tikrą šizofrenišką pertrūkį arba antiprodukavimo fazę. Kaip tei-

gia Daniel'is Smith'as, kūnas be organų nurodo „neproduktyvų paviršių, ant kurio organai praranda savo organines funkcijas ir apmiršta ištikti katatoninio sąstingio" (Smith 2012: 321). Knygoje *Tūkstantis plokštikalnių* kūno be organų sąvoka susiejama su dezorganizuojančia išcentrine jėga, kuri priverčia organus ne tarnauti tam tikrai organizacijai, bet produkuoti intensyvumų tėkmes. Deleuze'as ir Guattari cituoja Antonin'o Artaud radijo pjesę *Atsikratyti Dievo bausmės* (*Pour en finir avec le jugement de dieu*), kurioje Artaud paskelbia karą kūno organams: „galite mane surišti, tačiau nėra nieko nenaudingesnio už organus" (Deleuze, Guattari 2004b: 166). Iš Artaud pasiskolinama ir „Dievo sprendinio" sąvoka: Artaud manymu, dieviškas troškimas organizuoti („Dievo sprendinys") persikloja su psichoanalitikų geismu organizuoti ir tvarkyti pasąmonę. Šiam sprendiniui priešinasi šizofrenikų, paranojikų, hipochondrikų, mazochistų, narkomanų kūnai, kurie persijungia iš organizavimo režimo į eksperimentavimo režimą. Kūnas be organų tampa tokia eksperimento platforma, kurioje įprastinės kūno organų funkcijos suspenduojamos ir paverčiamos intensyvumais. Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, „kūnas be organų yra sukurtas taip, kad jis gali būti okupuotas, apgyvendintas tik intensyvumų. Tik intensyvumai gali tekėti ir cirkuliuoti. (...) Kūnas be organų verčia intensyvumus tekėti; jis produkuoja ir paskirsto juos erdvėje (*spatium*) kuri pati yra intensyvi, o ne ekstensyvi. Tai nėra erdvė; taip pat ji pati nėra erdvėje; tai materija, kuri tam tikru mastu užima erdvę – tokiu mastu, kuris atitinka produkuojamus intensyvumus" (Deleuze, Guattari 2004b: 169). Kitaip tariant, kūno organų ekstensyvios ypatybės arba funkcijos yra perjungiamos į intensyvias ypatybes, kurios jau priklauso kūnui be organų. Kaip teigia Smith'as, „kūnas be organų yra pačios gyvybės modelis, galingas neorganinis ir intensyvus vitališkumas, perskrodžiantis organizmą; priešingai, organizmas su savo formomis ir funkcijomis yra ne gyvybė, bet gyvybės įkalinimas" (Smith 2012: 209). Taigi kūno be organų samprata įkūnija Deleuze'o ir Guattari filosofijos

vitalizmą, siekį apmąstyti pačią gyvybę kaip intensyvumų ir kokybinių pokyčių tėkmę. Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, „organai nuo šiol yra ne kas kita kaip produkuojami intensyvumai, tėkmės, slenksčiai, gradientai. Kažkoks skrandis, akis, burna: neapibrėžtumas čia nereiškia stokos – jis rodo ne neapibrėžtumą ar nepriklausymą, bet gryną intensyvumo determinaciją, intensyvų skirtumą" (Deleuze, Guattari 2004b: 182).

Šioje vietoje svarbu pabrėžti, jog intensyvios ypatybės yra imanentiškos tam gyvybiniam procesui, kuriame jos pasirodo. Kaip teigia Constantin'as Boundas, „intensyvumai nėra esiniai, jie yra virtualūs, tačiau visiškai realūs įvykiai, kurių egzistavimo būdas yra toks, kad jie turi aktualizuotis į dalykų padėtis" (Boundas 2011: 134). Dėl šios priežasties kūnas be organų dažnai vadinamas imanencijos plotme. Kartu jis įvardijamas ir terminu *konsistencijos (nuoseklumo, derinimo) plotmė*, kadangi būtent čia intensyvumai turi būti sukurti ir nuolat palaikomi, nes be jų plotmė liautųsi egzistuoti. Deleuze'as ir Guattari teigia, jog konsistencijos plotmė funkcionuoja lyg tinklas arba eilė slenksčių, atrenkančių tuos intensyvumus, kurie yra produktyvūs, ir atmetančių tuos, kurie neproduktyvūs, nykstantys. „Išsaugoma ir išlaikoma tik tai, kas sukurta ir sudaryta taip, kad *didintų jungčių skaičių* kiekvieno dalijimo ar kūrimo lygmeniu, tiek mažėjančia, tiek ir didėjančia tvarka (tai, kas negali būti padalyta nepakeičiant prigimties arba negali įeiti į sudėtingesnį darinį be naujų palyginimo kriterijų nustatymo...)" (Deleuze, Guattari 2004b: 559). Kitaip tariant, kūnas be organų yra intensyvi erdvė, kurioje inicijuojami kokybiniai pokyčiai, vėliau susiejami į virtualų kontinuumą.

Norint suvokti, kaip kūno be organų sąvoka gali būti pritaikoma kalbant apie žmogiškus subjektus, galima prisiminti psichoanalizės kontekstą. Deleuze'o ir Guattari manymu, psichoanalizės mokslas visuomet siekia primesti subjektui vienokią ar kitokią tapatybę; psichoanalizei jie priešpriešina šizoanalizę, kurioje subjekto pasirinkta tapatybė yra kvestionuojama. Šizoanalizė, kurios objek-

tas ir yra kūnas be organų, tiria ne primestas ar prisiimtas tapatybes, bet jėgas, energijas, efektus. Psichoanalizė bando primesti trinarę stratifikacijos sistemą: tai organizmas (kūno organizacija), reikšmė (signifikacija) ir subjektyvacija. Šizoanalizė arba kūnas be organų šiai trinarei prievartos sistemai priešpriešina „disartikuliacijas (arba *n* artikuliacijų), kurios priklauso konsistencijos plotmei, eksperimentavimą kaip toje plotmėje kuriamą vyksmą (jokio signifikanto niekuomet neinterpretuoti!) ir nomadizmą kaip judėjimą (judėk, net jei esi vienoje vietoje, niekuomet nesustok, nejudri kelionė, desubjektyvacija)" (Deleuze, Guattari 2004b: 177). Kitaip tariant, trinarei stratifikacijos sistemai kūnas be organų priešpriešina disartikuliaciją, eksperimentavimą ir desubjektyvaciją. Taigi kūnas suvokiamas kaip kintantis daugialypumas, kuris kuria ir išreiškia skirtingus intensyvumus. Kaip ir Spinoza, kurį domino klausimas „Ką geba kūnas?", Deleuze'as ir Guattari bando atspėti, kokias kūnas patiria transformacijas, kaip jis jungiasi su kitais kūnais, kaip kuria vienokius ar kitokius afektus. „Spinoza niekuomet nesiliovė stebėtis kūnu. Ne tuo, jog turi kūną, bet tuo, ką jis geba. Kūnai apibrėžiami ne pagal giminę ar rūšį, ne pagal organus ir funkcijas, bet pagal tai, ką jie gali atlikti, kokius afektus jie patiria tiek jausdami, tiek veikdami" (Deleuze, Parnet 2006: 45). Šiuo požiūriu kūną be organų apibrėžia ne kokia nors tapatybė, bet tapsmas ir daugialypumas.

Tapsmas yra specifinės judėjimo ir stabilumo, greičio ir lėtumo, intensyvumo taškų ir tėkmių būklės. Deleuze'as ir Guattari teigia, kad tapsmas ir daugialypumas yra vienas ir tas pats dalykas (Deleuze, Guattari 2004b: 275). Deleuze'as ir Guattari kalba apie tapsmą moterimi, tapsmą gyvūnu, tapsmą vaiku, tapsmą mažuma, tapsmą nesuvokiama (*devenir-imperceptible*), galiausiai tapsmą dalele. Čia reikia pabrėžti, kad tapsmas visuomet pagal apibrėžimą yra molekulinis: priešingai nei molinė struktūra, kuri išskiria ir apibrėžia aiškius segmentus ir paviršius, molekulinis tapsmas nurodo sąsajas ir santykius, jis apima kismą, judėjimą, reorganizavimą. Galime teigti, jog nuolatinio tapsmo postulavimas sunaikina bet kokias metafizines esmės, tapatybės ar

individo sampratas. Tapsmas nesuvokiama atveria neantropomorfinės, nesubjektiškos ir beasmenės gyvybės perspektyvą, kuri panaikina perskyrą tarp to, kas žmogiška ir nežmogiška. Kitaip tariant, kūno be organų samprata kvestionuoja pamatinį Vakarų filosofijos principą, tapatybės logiką ir pakeičia ją daugialypumo logika. Kiekvienas kūnas kaip asambliažas yra daugialypis ir heterogeniškas, nuolat transformuojamas į kitus asambliažus, įgyjantis vis naujų dimensijų, patiriantis kokybinius pokyčius.

Manuel'is DeLanda knygoje *Nauja sociumo filosofija: asambliažo teorija ir socialinis sudėtingumas* (2006) teigia, jog visa filosofinė tradicija siekė apmąstyti kūną kaip visumą, kurią nusako tam tikra tapatybė ir vidiniai ryšiai. Taigi kūnas yra redukuojamas į esmę ir tapatybę, į tam tikrą organizuotą visumą (organizmą). Tokia organizminė kūno samprata ir ja grindžiamas sociumo aiškinimas neatitinka šiuolaikinių socialinių realijų. Tad norint apmąstyti kūną ir visuomenę, būtina atsisakyti organizminės kūno sampratos ir ją pakeisti kūno kaip asambliažo suvokimu. DeLanda mano, jog būtent Deleuze'o sukurta asambliažo samprata sugriauna organizminėse teorijose įsitvirtinusią organizmo ir sociumo analogiją (DeLanda 2006: 12). Priešingai organizminėms teorijoms, kurios tiek kūną, tiek sociumą aiškina per vidinius santykius, asambliažo teorijoje jie interpretuojami kaip tokie dariniai, kuriuos nusako išoriniai santykiai. „Tokie santykiai implikuoja, pirma, kad asambliažo sudėtinė dalis gali būti nuo jo atskirta ir susieta su kitu asambliažu, kuriame jis atlieka kitą funkciją. (...) Išoriniai santykiai taip pat implikuoja, kad sudėtinės dalies ypatybės niekuomet negali paaiškinti santykių, sukuriančių visumą..." (DeLanda 2006: 11). Kitaip tariant, asambliažo ypatybės negali būti redukuotos į jo dalių ypatybes, kadangi šiuo atveju svarbi dalių sąveika ar netgi jų sintezė. Pavyzdžiui, sąveika tarp orchidėjos ir vapsvos sukuria sintezę, kuri yra daug sudėtingesnė nei mechaninė jos dalių suma. Be to, šiame pavyzdyje svarbu tai, kad sąveikos nariai yra heterogeniški, o jų kuriami santykiai – atsitiktiniai arba bent jau nebūtini. Priešingai nei organizminės vi-

sybės, kuriose vyrauja būtinybės santykis, asambliažuose sukuriami santykiai yra ne logiškai privalomi, bet atsitiktinai būtini (DeLanda 2006: 11). Taip kūno ir sociumo kaip visybės, susietos vidiniais ir privalomais ryšiais, samprata yra pakeičiama asambliažu, siejančiu išoriškus, heterogeniškus ir atsitiktinius elementus.

Disartikuliacijos: Nancy ir Derrida

Kūno disartikuliacijos problema analizuojama ir Derrida knygoje *Prisilietimas – Jean-Luc Nancy* (2005b)[32]. Derrida siekia išlaisvinti kūną iš fenomenologinės tradicijos, kurioje kūnas visuomet pajungiamas subjektyvumui ir reikšmei. Skaitydamas Jean'o-Luc'o Nancy knygą *Corpus* (2008), Derrida atranda sąvokas ir prieigas, kurios leidžia kalbėti apie kūną nefenomenologiniu būdu. Labiausiai Derrida domina negalimybė iki galo pasisavinti kūną, negalimybė paversti jį imunologiškai atspariu ir pajungtu subjektyviai tapatybei. Derrida skaito Nancy esė *Įsibrovėlis*[33], kurioje apmąstoma, ką reiškia gyventi su persodinta širdimi, kai svetimas, technologinis suplementas įsibrauna į pačią subjektyvybės esmę. Kita vertus, tai, kas rodėsi esant labiausiai sava – tavo kūnas, priešinasi užvaldymui ir pasisavinimui. Kaip teigia Esposito, „kūnas praranda teisę į save patį kaip į nuosavybę ir tampa technologiniu protezu“ (Esposito 2015: 123). Šis technologinis kūnas ir yra *corpus* – tai kūnas, kuris gali būti žmogiškas ir nežmogiškas, organinis ir neorganinis, gyvas ar miręs (lot. *corpus* – numirėlio kūnas). Tai toks kūnas, kurio aš negaliu subjektyvuoti ir pasisavinti, kuriam negaliu primesti savo sukurtos reikšmės.

32 Jacques Derrida. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Éditions Galilée, 2000. Kaip visuomet, Derrida knygos pavadinime užfiksuota dviprasmybė: jį galima versti arba „Prisilietimas, Jean Luc Nancy“, arba „Paliesti jį, Jean Luc Nancy“. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Derrida 2005b).

33 Jean-Luc Nancy. *L'Intrus*. Paris: Éditions Galilée, 2000. Toliau cituojama iš knygos *Corpus* (Nancy 2008).

Taigi kaip organizuotas Nancy aprašomas kūnas? Nancy teigia, jog kūnai – tai tam tikros egzistavimo vietos, arealai; kūnai neturi nei vidaus, nei išorės, jie neturi nei dalių, nei visumos, nei funkcijų, nei tikslingumo. Parafrazuodamas Platono *Faidrą*, kur teigiama, jog diskursas turi būti organizuotas lyg gerai sudėtas gyvūnas – su galva, kūnu ir uodega, Nancy kalba apie afalinį ir acefalinį kūną (kitaip tariant, kalba apie neorganizuotą kūną arba, vartojant Deleuze'o ir Guattari sąvokas, kūną be organų). Nancy atmeta bet kokį kūno organizavimo principą, nes organizavimas visuomet *jau* implikuoja reikšmę, o reikšmė – subjektyvumą. Nancy manymu, yra tik oda – įvairios odos struktūros, įtempta, patempta, suglebusi, suvytusi, raukšlėta, gydoma elektra, rūgštimis, probleminė oda. Odos arealuose negalioja nei „apriorinės intuicijos formos", nei „kategorijų lentelės": odos transcendentalumą sudaro nesibaigiantys pokyčiai ir erdvinės moduliacijos. Kūnas suteikia erdvę, įerdvina egzistavimą. Nancy išranda nuostabią sąvoką *expeausition*, kuri reiškia egzistavimą kaip išsistatymą per odos paviršių. Pasak Nancy, sąvoka *expeausition* nereiškia, jog išstatoma kažkas, kas buvo paslėpta viduje: tokiu atveju kūnas rodytų pats save, kitaip tariant, taptų vertimu, interpretacija, inscenizacija. Kūnas yra išstatytas, tačiau šis išstatymas ir sudaro patį egzistavimą (Nancy 2008: 32–35). Kitaip tariant, kūnas neturi jokio tapatumo sau, nes jį apibrėžia nuolatinis atsitraukimas nuo savęs, netapatumas ir nesavastis (*à part soi*). Derrida atkreipia dėmesį į Nancy kūnų pasaulio mechanicizmą, mechaninį ar mašininį kūno pobūdį, *partes extra partes* struktūrą. Šis pasaulis sunkiai leidžiasi išverčiamas į reikšmes, tačiau kuria ir daugina jutimus, kuriuos galime vadinti afektais. Šie jutimai „iš esmės yra daugialypiai, besipriešinantys bendrijai, besipriešinantys būtent dėl *partes extra partes* savybės, kuri reiškia gretimumą be kontakto arba kontaktą, kuris suvokiamas kaip dirbtinis, vadinasi, techninis ir paviršutiniškas" (Derrida 2005b: 57).

Tad galime teigti, jog Nancy (o kartu ir Derrida) kūnui taiko ne reikšmės ir prasmės, bet materijos ir erdvės charakteristikas.

Nancy manymu, visos filosofijos kryptys (tiksliau, fenomenologija ir psichoanalizė) kūną mąstė reikšmės ir prasmės horizonte. Tokiu būdu kūno kūniškumas yra paneigiamas, korpusas – dekorporalizuojamas. Nancy teigia, jog šis pasaulis reikalauja nepriskirti kūnui reikšmės ir tuo labiau nepaversti jo nuosavu ženklu. Tad galime klausti, kaip kūnai funkcionuoja, jei jų neorganizuoja nei subjekto refleksija, sąmonė (ar pasąmonė), nei – bendriausiu požiūriu – reikšmė. Šioje vietoje Nancy pasitelkia „sukūrimo" sampratą, kuri nurodo tiek į pirmapradį pasaulio sukūrimą, tiek į Heidegger'io sąvoką *technē*. Mūsų pasaulis – tai ekotechnikos pasaulis, kuris ne tik sujungia mūsų kūnus ir technologinius aparatus, bet kartu šiuos kūnus išstato, padaro juos regimus, intensyvius, daugialypius. Tokiu būdu kūnų ekotechnika nutraukia ryšius su bet kokia priežastingumo sistema, taip pat atsiriboja nuo klasikinės transcendencijos ir imanencijos opozicijos. Kaip teigia Nancy, „ekotechnika dekonstruoja tikslų sistemą, paverčia juos nesistematizuojamais, neorganiškais, net stochastiniais (...). Tuo pat metu ekotechnika susieja ir sujungia kūnus įvairiais būdais, įstumia juos į sąjungas, sąsajas ir sąveikas su techninėmis procedūromis, tačiau ne paverčia juos „techniniais objektais" (...), bet išstato juos kaip tokius, per šį *arealų* sujungimą, kuris sukuria erdvę, leidžiančią atsitraukti tiek nuo transcendentinės, tiek nuo imanentinės reikšmės" (Nancy 2008: 89). Kitaip tariant, kūnus apibrėžia ne tapatybė ar reikšmė, bet jų gretimumo ryšiai, jų technologinė sąranga.

Taigi Nancy (ir Derrida) vieninteliu kūnų pasaulio kūrimo principu laiko ekotechniką, arba kūnų *technē*. Heidegger'is *technē* suvokė kaip pagaminimą ir išslaptinimą. „*Technē* yra *alētheuein* būdas. Ji išslaptina tai, kas savęs nepagamina ir ko dar nėra, kas dėl to gali atrodyti ir pasireikšti tai vienaip, tai kitaip. (...) *Technē* yra pagaminimas būtent kaip išslaptinimas, o ne kaip padarymas" (Heidegger 1992: 223–224). Heidegger'iui *technē*, arba technika, atrodo kaip visa persmelkiantis būties būdas, išstatymas, nepaslėptis. Nancy išsaugo šią heidegerišką *technē* interpretaciją, ją susiedamas su kūno

pasirodymu ir produkavimu. Kitaip tariant, ne tik kito kūnas, bet ir mano paties kūnas man pasirodo per ekotechniką. Tai, kas labiausiai „artima", kartu yra sukonstruota *technē*. Čia vėlgi reikia prisiminti kūniškas Nancy rašymo aplinkybes, būtent tai, kad jo širdis yra technologinis suplementas. Taigi technologijos yra suvokiamos kaip kūnų atskyrimo ar susiejimo menas, kaip būdas, kuriuo kūnai yra įsteigiami ir produkuojami. Kaip teigia Nancy, „*technē* nurodo arba kūnų padalijimą, arba jų pasirodymą kartu, kitaip tariant, nurodo įvairius kelius, kuriais atveriami arealai, kuriuose *mes esame kartu išstatyti*: kitaip tariant, *nei iš anksto išvedami iš kokio nors kito Subjekto*, nei *vėliau įsteigiami atsižvelgiant į tam tikrą paskirą ir (ar) universalų tikslą*. Veikiau esame išstatyti, kūnas prie kūno, šonas prie šono, paliesti ir įerdvinti, beveik neturintys jokios bendros prielaidos, išskyrus *partes extra partes* savybę, kuri mus susieja gretimumo ryšiais" (Nancy 2008: 91).

Derrida akcentuoja, jog kūną apibūdina ne tik jo techniškumas, bet ir erdviškumas: „Kas iš anksto verčia atsižvelgti į plastiškumą ir techniškumą, esantį pačioje „savo kūno" šerdyje, yra neredukuojamas kūno erdviškumas" (Derrida 2005b: 221). Kaip teigia Nancy, „*kūnas yra plastiška materija*, kuri *įerdvinama* be jokios formos ar idėjos. Tai ekspansijos, ekstensijos plastiškumas – būtent čia įsierdvina egzistencija" (Nancy 2008: 63). Taigi tiek Nancy, tiek Derrida paneigia fenomenologinę gyvo ir save patiriančio kūno sampratą: „pirminis" kūno artumas sau ir sutapimas su savimi nėra įmanomas, nes kūnas visuomet jau yra duotas kaip techninis suplementas, kuris įtarpina ir atideda savęs patyrimą. Kaip teigia Derrida, „šis techninio proteziškumo papildomumas nuo pat pradžių paskirsto erdvėje, uždelsia arba nusavina bet kokį pirminį savastingumą: nėra jokio tikro lietimo pojūčio, nėra pirminio arba paties pirminio prisilietimo iki šio papildymo, iki šios būtinos galimybės..." (Derrida 2005b: 224). Derrida teigimu, Nancy aprašytas kūnas „...yra kūnas, nuo pat pradžių ir iš esmės palankus ir atviras *technē* (transplantacijoms, protezams, substitucijoms, metonimi-

joms, telesensoriniams nusavinimams ir t. t.), kurį turime apgalvoti ir pasverti (...); be šio *technē* kūnas dar net nėra tapęs „žmogaus" kūnu..." (Derrida 2005b: 218–219).

Apibendrindami galime teigti, jog Nancy ir Derrida, nors ir remdamiesi kitomis filosofinėmis prielaidomis ir vis dar priklausydami fenomenologijos kontekstui, prieina prie panašių išvadų kaip ir Deleuze'as ir Guattari. Pirma, jie paneigia organinio kūno vientisumo ir tapatumo sau principą ir apmąsto kūną, vartodami plastiškumo bei technologinių protezų terminus. Kūnas yra tai, kas išstatoma, įerdvinama, paskirstoma erdvėje, kas užima vieną ar kitą arealą. Kitaip tariant, kūno vidinis tapatumas sau čia pakeičiamas išoriniais erdviniais ryšiais, kurie nustato gretimumo santykį tarp plastiškų kūno arealų. Antra, kūno juslinis suvokimas, patiriamas reikšmės horizonte, čia pakeičiamas techniniais ir technologiniais santykiais tarp kūno dalių, savų ir svetimų, organinių ir technologinių. Trečia, plastiškas ir technologinis kūnas gali būti žmogiškas ir nežmogiškas, organinis ir technologinis, gyvas ir negyvas. Šiuo požiūriu kūno ekotechnika kvestionuoja humanistines ir antropocentrines privilegijas, o kūno savybes – erdviškumą, plastiškumą, gretimumą – tolygiai paskirsto visiems kūnams.

Disartikuliacijos: tapsmo nesuvokiama link

Judėjimą link to, kas nežmogiška ir neorganiška, atspindi ir kai kurių postfeminizmo teoretikių tekstai. Ypač didelę įtaką kūno disartikuliacijos sampratai turėjo Donna'os Haraway tekstas *Kiborgo manifestas*. Kaip jau esu rašiusi (Žukauskaitė 2011: 137–139), Haraway postuluoja naują kūnišką darinį, kurį sudaro kibernetinis organizmas arba mašinos ir organizmo hibridas. Kiborgas feminizmo teoretikėms patrauklus tuo, kad jis neturi socialinės lyties (*post-gender*), neturi seksualinės tapatybės ir psichinės gelmės (*post-psychic*): jam negalioja oidipinė įsivaizdavimo, geismo ir draudimų logika. Kitaip

tariant, kiborgas yra toks organizmas, kurio neveikia tradicinė subordinacijos logika: jis priešinasi patriarchaliniam biopolitiniam dominavimui, kapitalistinei ir postkolonijinei ekspansijai.

Haraway teigia, jog kiborgo samprata sunaikina XX a. įsigalėjusias priešpriešas: pirma, panaikinama priešprieša tarp to, kas tariamai žmogiška, ir to, kas tariamai gyvūniška. Antra, panaikinama priešprieša tarp organiško kūno (žmogaus ar gyvūno) ir mašinos. Kaip teigia Haraway, mūsų mašinos yra stulbinamai gyvos, o mes patys – gąsdinančiai inertiški. Trečia, išnyksta riba tarp to, kas gali būti fiziškai, jusliškai suvokiama ir nesuvokiama (Haraway 1991: 153). *Kitaip tariant,* Haraway *siūloma* kiborgo sąvoka atskleidžia, kad mūsų kūnai visuomet yra priklausomi ir susieti su gyvūnais ir mašinomis, kad jiems būdingos laikinos tapatybės, kurios nuolat kinta. Socialinė lytis, rasė, klasinė ir kitokia priklausomybė visuomet yra primetama vyraujančių biopolitinių jėgų – tai patriarchalizmas, kolonializmas ir kapitalizmas. Kiborgas, priešingai, griauna galios primestą normatyvumą, siekia peržengti ribas tarp žmogaus ir gyvūno, žmogaus ir mašinos, atsisako apibrėžtos tapatybės ir bendros pasaulėžiūros. Kaip teigia Haraway, „iš bendros pasaulėžiūros kyla daug blogesnės iliuzijos nei iš dvilypio požiūrio arba iš daugiagalvių monstrų“ (Haraway 1991: 154). Haraway siūlo atsisakyti biopolitinio humanizmo ideologijos ir reprezentaciją keisti simuliacija, realizmą – postmodernizmu, organizmą – biotiniais komponentais, gelmę ir integralumą – paviršiumi, seksualinę reprodukciją – genų inžinerija ir t. t. (Haraway 1991: 161–162). Taigi Haraway plėtoja Deleuze'o ir Guattari tapsmo sampratą, paversdama ją politine programa: ji siūlo atmesti hierarchines galios struktūras, atsisakyti *subjekto vientisumo, tapatumo ir natūralumo* mito. Haraway teigia, jog ir feministinis diskursas turi atsiverti šiam tapsmui ir atsisakyti bet kokios stabilios tapatybės: „kiborgas yra asambliažas, kuris buvo išardytas ir iš naujo surinktas, postmodernus kolektyvinis ir individualus subjektyvumas. Tai subjektyvumas, kurį feministės turi nuolatos iš naujo perkoduoti“ (Haraway 1991: 163).

Nors atrodytų, jog Haraway siūlomas kiborgas turi mažai ką bendra su feministine programa, *Kiborgo manifesto* autorė teigia, kad moterys per daug ilgai buvo siejamos su natūralumu, organiškumu, motinyste; jų malonumai niekuomet nebuvo susieti su mašinomis. Būtent todėl „kiborgai turėtų rimčiau apsvarstyti dalinį, kintantį, atsitiktinį lyties ir seksualinio įkūnijimo aspektą. Socialinė lytis (*gender*) visai neprivalo būti globali tapatybė, nors ji turi ilgas ir gilias istorines tradicijas“ (Haraway 1991: 180). Prie panašių išvadų prieina ir kitos teoretikės, pavyzdžiui, Rosi Braidotti ir Elizabeth Grosz. Kaip jau esu rašiusi (žr. Žukauskaitė 2011: 129–135), tiek Braidotti, tiek Grosz gana prieštaringai įvertino posthumanistines tendencijas, siejamas su Deleuze'o ir Guattari postuluojama tapsmo teorija: viena vertus, teigiama, jog tapsmo samprata atveria daug konceptualių galimybių, leidžiančių aprašyti moteriškąjį subjektyvumą pozityviais terminais; kita vertus, abejojama, ar ši teorija nėra dar viena vyriška fantazija, siekianti užgrobti moterų teritoriją. Tad nors dešimtojo dešimtmečio Braidotti (1994a; 1994b) ir Grosz (1994a; 1994b) darbuose dar esama tam tikrų abejonių, ar posthumanizmas yra tinkama strategija postfeminizmui, jų pastarųjų metų tekstai išsklaido visas abejones. Tiek Braidotti kuriamas nomadinio subjektyvumo projektas, tiek ir Grosz tapsmo nesuvokiama teorija atsisako socialinės lyties kaip tam tikros tapatybės sampratos ir juda visiškos kūno disartikuliacijos, to, kas nesubjektiška ir netgi neorganiška, link.

Tad kas yra tapsmas nesuvokiama? Įdomu, jog tiek Grosz (2005), tiek Braidotti (2006a) ima teigti, jog feminizmas turi atsisakyti tapsmo moterimi, grindžiamo tam tikra tapatybės samprata, ir judėti tapsmo nesuvokiama link. Tai gana radikalus teiginys, turint galvoje tai, kad feministinė politika iki šiol buvo suvokiama kaip kova už savo tapatybės įtvirtinimą ir pripažinimą. Kaip pastebi Jami Weinstein, „feministės abejotų, o gal net ir visiškai prieštarautų idėjai, kad galutinė sėkminga feministinė strategija yra siekti savo išnaikinimo, – kitaip tariant, vos tik tikslas yra pasiektas, prieiname

pakopą, kurioje feminizmas nėra reikalingas" (Weinstein 2008: 25). Taigi vos tik feminizmo teorijoje apibrėžiama tam tikra seksualinė tapatybė, kitas žingsnis yra šios seksualinės tapatybės atsisakymas ir panaikinimas. „Tačiau šis panaikinimas nėra sugrįžimas į būklę, kai moterys apibrėžiamos per stokos sąvoką ar kaip „skirtumas nuo normos", tai nėra sugrįžimas į praeities humanizmą, kurį grindžia slaptas ir teoriškai nereflektuojamas falocentrizmas" (Weinstein 2008: 25). Priešingai, šis panaikinimas reiškia, kad feminizmas nėra fetišistiškai prisirišęs prie užkariautos teritorijos ir gali atsinaujinti kartu su šiuolaikine filosofija. Kaip teigia Grosz, „būsimasis moteriškumas veikiau turėtų pripažinti, jog yra atgyvenęs, arba tapti visiško ar net nežmogiško (nesuvokiamo) tapsmo objektu, o ne laikytis tų moteriškumo formų, kaip jos buvo reprezentuotos ar idealizuotos, neatsižvelgiant į seksualinį skirtumą, arba kaip jos suvokiamos patriarchato visuomenėje, kur jos egzistuoja iki šių dienų" (Grosz 2005: 177). Siekis laikytis tapatybės, kuri jau yra atgyvenusi, ir kovoti dėl pripažinimo, kuris jau pasiektas ir todėl neaktualus, nėra adekvatus filosofinis sprendimas. Todėl posthumanistinis feminizmas turėtų atsisakyti tapatybės sampratos ir judėti tapsmo nesuvokiama link. Kaip teigia Grosz, „vietoje pripažinimo politikos, kai pajungtos grupės ar mažumos siekia teisėtos ir įtvirtintos vietos viešajame gyvenime, feministinė politika turėtų, mano įsitikinimu, galvoti, kaip įtvirtinti nesuvokiamumo politiką (*politics of imperceptibility*), kuri visur paliktų savo pėdsakus ir efektus, bet niekuomet negalėtų būti sutapatinta su asmeniu, grupe ar organizacija. Tai ne matomumo, pripažinimo ar savęs įtvirtinimo politika, bet savęs pažymėjimo (*self-marking*) procesas, kuris susikuria per tai, kas pajungia arba paneigia subjektą. Per tai, kas nesuvokiama, sutelkiama tai, kas nežmogiška..." (Grosz 2005: 194).

Žinoma, kiekviena bent kiek politiškai angažuota feministė gali klausti, ar tokia tapsmo nesuvokiama politika nereiškia atsitraukimo nuo to, kas jau pasiekta, bei slapto troškimo pasitraukti iš kovos lauko ir išnykti nuo žemės paviršiaus. Tokių minčių iš tiesų kyla

skaitant Braidotti straipsnį *Tapsmo nesuvokiama etika* (Braidotti 2006a), kuriame ji konceptualizuoja tapsmą, trukmę ir tvarumą kaip tam tikrą etinį tikslą. Kadangi bet koks tapsmas juda tapsmo nesuvokiama link, Braidotti teigia, jog tapsmas nesuvokiama reiškia visišką subjekto tapatybės nunykimą ir susiliejimą su organine bei neorganine aplinka. „Aš manau, kad tapsmas nesuvokiama yra sintezės vieta, kurioje subjektas susilieja su savo aplinka, su kosmosu kaip visuma. Jis žymi subjektyvumo išnykimo tašką, kuriame pakeičiamas gyva sampyna daugybinių ryšių, leidžiančių veikti ne subjektui, bet kolektyvui, ne tapatybei, bet teigiančiajam subjektyvumui, ne sąmonei, bet įtvirtinančiai sąsajai" (Braidotti 2006a: 154). Kitaip tariant, tapsmas nesuvokiama reiškia visišką subjektyvumo nunykimą ar pertrūkį, kuris ištrina subjekto tapatybę, tačiau kartu susieja jį su kitais gyvais ir negyvais esiniais ir įrašo į bendrąją materijos trukmės ir tvermės ontologiją. Tokia tapsmo nesuvokiama interpretacija leidžia Braidotti plėtoti savąją posthumanistinės zoocentrinės ontologijos paradigmą, tačiau, kita vertus, akivaizdu, jog ši paradigma gali būti pasiekta tik numarinant sau tapatų ir apibrėžtą subjektą. Kaip teigia Braidotti, „iš tiesų mes, žmonės, labiausiai trokštame išnykti susiliedami su amžinąja tapsmų tėkme, kurios išankstinė sąlyga yra subjektyvumo netektis, išnykimas ar pertrūkis. (...) Šis išnykimo taškas yra radikali imanencija, totalus momentas, kuriame, kaip ciniškai ir kartu šmaikščiai pasakė Jacques'as Lacan'as, tu visiškai sutampi su savo kūnu, kitaip tariant, tampi negyvėliu" (Braidotti 2006a: 153–154). Taigi tapsmas nesuvokiama reiškia kūno transformaciją į neorganinę materiją, gyvybės ir mirties sampyną nuolat atsinaujinančiame materialume.

Grosz siūlo kiek kitokią strategiją – ne subjekto ištirpdymą per materialias sąsajas, bet subjekto pakeitimą aktyviomis jėgomis, energijomis ir praktikomis. Savo atsakyme kritikams ji teigia, kad reikia pabandyti įsivaizduoti politiką be tapatybės ir jos pripažinimo dialektikos. Kaip sako Grosz, „subjektai gali būti suvokti kaip veiksmo ir patyrimo būdai, kaip paviršius, katalizuojantis įvykius,

kurių subjektas nekontroliuoja, tačiau juose dalyvauja ir kurie lemia, kokią istoriją ir kokią tapatybę subjektas gali turėti. Vietoje identifikacinio pajungimo fenomenologijos, kuri presuponuojama priėmus hėgelišką pripažinimo struktūrą, pajungtų žmonių politinės kovos gali būti laikomos kovomis dėl veiklos, kovomis, kurios veikia pragmatikos lygmeniu" (Grosz 2002: 468). Tad užuot įvardiję savo pavergtąją poziciją kokios nors tapatybės, laukiančios pripažinimo, terminais, kovojantys subjektai turi imtis tam tikros veiklos, įsiveržti į tam tikrą jėgų lauką ir jame apsibrėžti per tai, ką jie veikia. Jėga čia suprantama nyčiškai: jėgos visuomet yra daugybinės ir daugialypės; jėgos visuomet yra įtrauktos į tapsmo procesą: jos neturi intencijų ir nesiekia tikslų, tačiau siekia savo jėgas padidinti ir išplėsti. Jėgos siekia kiekybinio išplėtimo, tačiau kartu jos yra kokybiškai diferencijuotos. Jėgos nuolatos kovoja viena su kita, tačiau kartu jos užmezga bendradarbiavimo ryšius ir kuria asambliažus (Grosz 2002: 469). Tad subjektyvumą turi nusakyti ne tapatybė, kurios pripažinimo geidžiama, bet jėgų ir santykių tinklas, apimantis subjektus ir objektus, socialinį ir materialų pasaulį.

Taigi Grosz iš esmės siūlo posthumanistinę poziciją, kurios svarbiausias dėmuo yra beasmenių, intensyvių jėgų laukas. Teoretikė teigia, jog šiuolaikinėje teorijoje ji mato dvi galimybes: „Arba mes sutinkame su teorija, kurioje subjektas siekia tapatybės pripažinimo per santykius, dažniausiai geismo, bet taip pat ir per identifikacijos santykius su kitais subjektais... (...) Šių kitų subjektų buvimas yra esminis Butler tapatybės suvokčiai; arba mes sutinkame su beasmeniškumo teorija (ir galiausiai – su „nesuvokiamumo politika", kuri yra priešinga tapatybės politikai, tai veiksmų, o ne tapatybių politika), kur nežmogiškos jėgos, jėgos, kurios yra gyvos ir negyvos, makroskopinės ir mikroskopinės, esančios virš ir žemiau žmogaus, yra pripažįstamos ir joms leidžiama užimti centrinę valios ir sąmonės vietą" (Grosz 2002: 470). Tai reiškia, jog greta to, kas *žmogiška pernelyg žmogiška*, pripažįstamos ir nežmogiškos jėgos su jų intensyvumu, stiprumu ir intencijomis. Atsiduoti šioms nežmo-

giškoms ir beasmeniškoms jėgoms yra daug geresnis sprendimas, nei laukti pripažinimo iš pono ar šeimininko. Tad feministinė politika turėtų būti organizuojama ne siekiant pono pripažinimo, bet atveriant kovos lauką skirtingoms individuacijoms, įtraukiant ne tik lytiškumo, bet ir etniškumo, klasinės segregacijos, gyvūnų ir aplinkos apsaugos klausimus. Beasmeniškumo politika yra nukreipta ne tiek prieš pačią tapatybės sampratą, t. y. klausimą, kurios tapatybės turėtų būti pripažintos ir matomos, bet prieš stratifikacijos sistemą, kuri padalija pasaulį į molinius tapatybių segmentus ir vienas tapatybes privilegijuoja kitų atžvilgiu. Būtent pati ši stratifikacijos sistema turi būti atmesta. Kaip teigia Grosz, „jei politika save įsteigia kaip kovą dėl pripažinimo, kovą dėl tapatybės, kurią turi pripažinti kiti, užimantys socialiai dominuojančią poziciją, arba vyresnieji, su kuriais mus sieja abipusės pagarbos ryšiai, tokia politika iš esmės yra vergiška; jei tapatybė yra „naudinga fikcija", (...) tuomet ši tapatybė visuomet ir iš anksto yra valdoma kito subjekto vaizdinio ir vertės" (Grosz 2002: 471). Tad vietoje tapatybės pripažinimo politikos feministės turėtų rinktis tapsmo nesuvokiama politiką, kuri tik laikinai įgytų vienokią ar kitokią individuaciją, tačiau nesiektų įsteigti individų, kiekybinę ekspansiją tuoj pat transformuotų į kokybinius skirtumus, kovotų ne dėl pripažinimo, bet dėl galimybės kurti naujas sąjungas ir nežmogiškas sąsajas.

VII.

POLITINIS GYVŪNAS

Posthumanistinė filosofija ne tik persvarsto žmogiškojo kūno sampratą, bet ir kelia klausimą apie žmogaus ir gyvūno perskyrą. Arendt, Agamben'as ir Esposito atskleidžia, jog biopolitinė galia pačiame žmoguje siekia išskirti gyvūniškas, biologines rūšis (tai gali būti „laukinis", žydas, pabėgėlis, sulaikytasis, ligonis ir t. t.) ir jas pašalinti iš politinės bendruomenės lauko. Kita šios problemos pusė – tai mūsų elgesys su tikrais gyvūnais ir jų biopolitinis išrūšiavimas. Knygoje *Atvertis: žmogus ir gyvūnas* Agamben'as teigia, jog biopolitinė mašina veikia abiejomis kryptimis: ji animalizuoja žmogų ir humanizuoja gyvūną. Taip žmogus paverčiamas būtybe, kuri nėra verta gyventi, o gyvūnas yra trumpam privilegijuojamas išskiriant jį iš kitų gyvūnų ir paverčiant kompensacinio humanizmo subjektu. Agamben'o mintis pratęsia ir Derrida knygoje *Esu gyvūnas, vadinasi, egzistuoju*: jis teigia, jog žmogaus privilegijavimas vyksta paneigus gyvūniškąją žmogaus dimensiją ir patį gyvūną. Vadinasi, biopolitinis galios dispozityvas nukreipiamas ir į gyvūnus, kurie pasmerkiami masiniam išnaikinimui. Kitaip tariant, tiek žmogus, tiek gyvūnas yra pajungiami biopolitiniam išrūšiavimui. Biopolitiniam galios veikimui Deleuze'as ir Guattari priešpriešina tapsmą gyvūnu, kuris sunaikina biopolitines perskyras bei rūšines tapatybes.

Gyvūno klausimas filosofijoje

Vis stiprėjantys gyvūnų teisių ir ekologiniai judėjimai verčia iš naujo suformuluoti gyvūno klausimą filosofijoje. Klasikinė filosofija nuo Aristotelio iki Heidegger'io postuluoja tam tikrą gyvūno tapatybę,

kuria remiantis apibrėžia gyvūno vietą gyvybės formų hierarchijoje. Aristotelis teigia, jog augalams būdingas tik maitinimosi gebėjimas, gyvūnams – maitinimasis ir jutimas, o žmogui – maitinimasis, judėjimas ir racionalumas (*logos*, kuris gali reikšti kalbą, protą, mąstymą). Kadangi gyvūnas neturi kalbos ir negali mąstyti, jis, Aristotelio manymu, netinkamas politiniam gyvenimui. Panašiai ir Heidegger'is teigia, jog akmuo yra bepasaulis, gyvūnas yra stokojantis pasaulio, o žmogus yra kuriantis pasaulį. Šios filosofinės hierarchijos remiasi supratimu, jog žmogus ir gyvūnas yra atriboti neįveikiamų skirtumų. Tačiau XIX a. pabaigos – XX a. pradžios paradigminiai pokyčiai biologijoje, supratimas, jog gyvūnas yra ne mechanizmas, bet save organizuojanti sistema, taip pat evoliucionizmo įsigalėjimas skatino filosofus persvarstyti šiuos skirtumus. Charles'o Darvin'o evoliucijos teorija įtvirtino biologinį kontinuizmą, kuris išardė klasikines hierarchijas ir žmogų apibrėžė gyvūnų evoliucionavimo grandinėje. Kadangi biologijos požiūriu tarp gyvūno ir žmogaus nėra jokio esminio skirtumo, galima numanyti, jog ir kiti skirtumai galbūt yra ne tokie radikalūs.

Klasikinės filosofinės teorijos apibrėžė gyvūną pagal tai, ko jis negali: negali protauti, kalbėti, atsiverti pasauliui. Tačiau jei svarbiausia gyvūno ypatybe laikysime jo gebėjimą kentėti, tuomet kuo jis skiriasi nuo žmogaus? Turėdamas galvoje šį afektinį žmogaus ir gyvūno apibrėžimą, Peter'is Singer'is teigia, jog etiniu požiūriu visi kenčiantys gyvūnai – tiek gyvūnai, tiek žmonės – yra lygūs. Toks egalitarinis modelis grindžia gyvūnų teisių projektus, kurie yra orientuoti į tai, jog tiek žmonės, tiek gyvūnai būtų vertinami vienodai ir turėtų tokias pačias teises. Geriausias tokio egalitarinio modelio pavyzdys – *Žmoginių beždžionių projektas* (*Great Ape Project*), kuriuo siekiama suteikti žmogaus teises beždžionėms. Projektą inicijavo filosofai Singer'is ir Paola Cavalieri 1994 metais. Projekto iniciatoriai siekia, jog Jungtinės Tautos patvirtintų Žmoginių beždžionių teisių deklaraciją (*Declaration of the Rights of Great Apes*), kurioje garantuojamos trys pamatinės teisės: teisė į gyvybę,

teisė į individualios laisvės apsaugą ir teisė nebūti kankinamam[34]. 2008 metų birželio 25 dieną Ispanijos Karalystės Deputatų Rūmų Gamtos apsaugos komitetas pritarė rezoliucijai, kurioje palaikomas *Žmoginių beždžionių projektas*, o žmoginėms beždžionėms suteikiamos pamatinės teises. Tačiau toks egalitarinis požiūris atsižvelgia tik į tam tikrų gyvūnų rūšių, kurios labai jau primena patį žmogų, teises. Deja, daugelio kitų gyvūnų rūšių, taip pat ir žmonių, neatitinkančių egalitarinės vaizduotės modelio, egzistencija lieka pažeidžiama ir atsitiktinė.

Tokiu atveju daug prasmingesnė strategija yra ne akcentuoti biologinį gyvūnų bei žmonių tęstinumą ir teigti visų gyvybės formų lygiavertiškumą, bet suvokti jų skirtumus. Kaip teigia Matthew Calarco, „skirtumo teoretikai verčia mus pastebėti, jog kalbėdami apie didelę gyvūnų įvairovę kaip apie „gyvūną" – lyg viską, ką vadiname gyvūnu, būtų lengva sugrupuoti ir suprasti kaip vienintelę esmę – juos išimtinai diskriminuojame. (...) Antra, svarbu pastebėti, jog tradicinė žmogaus ir gyvūno perskyra taip pat redukuoja turtingą įvairovę to, ką vadiname „žmogiška būtybe" (Calarco 2015: 38). Jei žmogų apibrėžiame kaip turintį kalbą, suverenumą ir laisvą valią, tuomet ne visi žmonės atitinką šį apibrėžimą. Dėl šios priežasties skirtumo teoretikai, pavyzdžiui, Derrida knygoje *Esu gyvūnas, vadinasi, egzistuoju* (2008)[35], teigia, jog svarbu suvokti kiekvieno gyvūno ir kiekvieno žmogaus skirtingumą ir singuliarumą. Derrida aprašo susitikimą su savo kate vonioje: išstatytas nuogas šio singuliaraus

34 Plačiau apie tai: http://www.projetogap.org.br/en/world-declaration-on-great-primates/ [Žiūrėta: 2016-05-23]. Taip pat žr.: Paola Cavalieri and Peter Singer, eds., *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, New York: St. Martin's Press, 1993.

35 Jacques Derrida. *L'animal que donc je suis*. Paris: Éditions Galilée, 2006. Pavadinime girdime nuorodą į Descartes'o frazę *je pense donc je suis* (mąstau, vadinasi, egzistuoju), todėl knygos pavadinimas verčiamas „Esu gyvūnas, vadinasi, egzistuoju". Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Derrida 2008).

gyvūno akivaizdoje, filosofas negali konceptualizuoti savęs niekaip kitaip, kaip tik esantį po to, kai suvokė gyvūno žvilgsnį, esantį tiek, kiek jis yra greta gyvūnų. Tiek žmogui, tiek gyvūnui būdingas baigtinumas bei pažeidžiamumas susieja visas gyvas būtybes, tačiau susieja ne per tapatybę, bet per skirtumus. Derrida kaip skirtumo teoretikas teigia, jog tiek žmogus, tiek gyvūnas negali būti apmąstomi remiantis egalitariniu tapatybės modeliu, nes būtent pats šis modelis veikia kaip konceptuali prievarta kitokių – tiek žmogiškų, tiek gyvūniškų – subjektų atžvilgiu. Derrida teigia, jog „nėra *vienos* opocizijos tarp žmogaus ir nežmogaus; tarp skirtingų gyvų būtybių organizacinių struktūrų esama daugybės pertrūkių, heterogeniškumų, diferencinių struktūrų" (Derrida, Roudinesco 2004: 66). Tarp žmogaus ir primatų plyti skirtumo bedugnė, tačiau lygiai tokia pati bedugnė skiria primatus nuo kitų gyvūnų. Taigi Derrida postuluoja pluoštą skirtumų, tačiau neatsisako antropocentristinės pozicijos ir neatmeta galimybės apibrėžti, kas yra žmogus.

Dar vieną teorinę srovę sudarytų teoretikai, kurie taip pat postuluoja daugybę skirtumų tarp įvairių gyvybės formų, tačiau atsisako šiuos skirtumus diferencijuoti kaip žmogaus skirtumus arba gyvūno skirtumus. Calarco šias teorijas vadina neapibrėžtumo (*indistinction*) teorijomis, pasiskolindamas šį terminą iš Deleuze'o. Su egalitariškai orientuotomis tapatybės teorijomis šią srovę sieja tai, kad čia taip pat teigiamas tam tikras biologinis tęstinumas, tačiau akcentuojamas ne tam tikrų gyvūnų panašumas į žmogų, t. y. ne tam tikras išplėstas humanizmas, bet, priešingai, kiekvienos gyvos būtybės singuliarumas ir unikalumas. Šiuo požiūriu neapibrėžtumo teoretikai artimi ir skirtumo filosofams, tačiau, priešingai nei pastarieji, neapibrėžtumo teoretikai galutinai atsisako antropologinės perspektyvos. Kaip teigia Calarco, nors „neabejotinai teisinga yra kritikuoti tradicinę žmogaus ir gyvūno perskyrą kaip redukuojančią skirtumus, tačiau visgi nėra aišku, ar geriausias būdas įveikti šią perskyrą yra pakeisti ją smulkesnėmis, daugybinėmis ir komplikuotomis perskyromis. Galbūt daug veiksmingiau būtų atsisakyti šios

perskyros bei antropologinio skirtumo ir – bent trumpam – pamėginti išplėtoti alternatyvias minties linijas?" (Calarco 2015: 50). Tokia minties alternatyva Calarco laiko neapibrėžtumo (*indistinction*) teoriją, kurią sieja su Agamben'o ir Deleuze'o filosofija. Tačiau tarp Agamben'o ir Deleuze'o filosofinių pozicijų esama didelių skirtumų. Agamben'as teigia, jog antropologinė mašina niekuomet nesiliauja ne tik skirti žmogaus ir gyvūno, bet – svarbiausia – skirti ir paties žmogaus žmogiškojo gyvūniškumo (*zōē*), ir žmogaus politinio gyvenimo (*bios*). Agamben'as iš tiesų teigia, jog žmogaus animalizavimas ir gyvūno humanizavimas sukuria tam tikrą *neapibrėžtumo zoną*, tačiau būtent ši neapibrėžtumo zona yra biopolitikos veikimo prielaida, o ne siekiamybė, kaip teigia Calarco. Nors Agamben'as kalba, kad antropologinė mašina turi būti sustabdyta, jis niekuomet nekelia paties gyvūno klausimo, bet visuomet svarsto gyvūniškumą, glūdintį pačiame žmoguje. Deleuze'as, priešingai, postuluoja tapsmą gyvūnu, destabilizuojančiu tiek žmogaus, tiek gyvūno tapatybę ir atveriančiu galimybę įvairioms tarprūšinėms transformacijoms. Taip Deleuze'o teorija atveria postantropocentrinę ir posthumanistinę perspektyvą, kai teigiamas visų gyvybės formų lygiavertiškumas bei pažeidžiamumas. Deleuze'o postuluojamas tarprūšinis neapibrėžtumas yra ne biopolitikos veikimo prielaida, bet veikiau pasipriešinimo biopolitikai galimybė. Šiame skyriuje pabandysiu išsamiau paanalizuoti Agamben'o, Derrida bei Deleuze'o gyvūniškumo sampratas ir atskleisti, kaip jos koreliuoja su posthumanistine teorija.

Agamben'as: kas yra politinis gyvūnas?

Trečiajame skyriuje aptarėme Agamben'o biopolitikos sampratą, kuri parodo, jog politinė galia nuolat stengiasi įdiegti perskyrą pačiame žmoguje, atskirdama tai, kas yra žmogiška ir politiškai manipuliuojama (*bios*), ir tai, kas neatitinka žmogiškumo kategorijos (*zōē*),

todėl turi būti pašalinta iš politiškumo lauko. Tačiau kaip ši perskyra tarp žmogiškumo ir gyvūniškumo, aptinkama pačiame žmoguje, rezonuoja su žmogaus siekiu humanizuoti gyvūnus? Knygoje *Atvertis: žmogus ir gyvūnas* (2004)[36] Agamben'as šią perskyrą apibrėžia kaip „antropologinę mašiną" ir teigia, jog ši mašina funkcionuoja animalizuodama žmogų ir humanizuodama gyvūnus (Agamben 2004: 37). Agamben'as teigia, jog mūsų kultūroje veikia dvi antropologinės mašinos formos – tiek ikimodernioji, arba istorinė, tiek ir modernioji. Modernioji antropologinė mašina veikia išskirdama ir pašalindama nepakankamai žmogiškas būtybes, kitaip tariant, animalizuodama tuos žmones, kurie neatitinka biopolitinio dispozityvo, pavyzdžiui, žydus arba komos ištiktus ligonius. Ikimodernioji, arba istorinė, antropologinė mašina veikia priešinga kryptimi – ji humanizuoja gyvūnus: tai žmogus-beždžionė, *enfant sauvage*, taip pat vergai, barbarai, ir – galėtume pridurti – dabartiniai pabėgėliai. Galėtume teigti, kad jau minėtas *Žmoginių beždžionių projektas* rodo pastangas animalizuoti tam tikrus gyvūnus ir jiems pritaikyti žmogaus teisių modelį (tai teisės į gyvybę, į individualios laisvės apsaugą bei teisė nebūti kankinamam). Tačiau paradoksalu, jog tuo pat metu ši antropologinė mašina negailestingai atima šias teises iš žmonių, kurie nėra apsaugoti valstybės ir pilietybės institucijų. Čia galime paminėti migracijos centrą Lampedūzos saloje (kaip ir daugybę kitų migracijos centrų Europoje), kuriame uždaromi pabėgėliai iš Šiaurės Afrikos ir Viduržemio jūros šalių (daugiausia iš Sirijos, Somalio ir Eritrėjos), žinoma, tuo atveju, jei jie nenuskęsta keliaudami palaikiais žvejų laivais. 2013 metų gruodžio 18 dieną iš šio centro buvo paviešintas vaizdo įrašas, kuriame matoma, kaip žiemos metu nuogai išrengti vyrai purškiami dezinfekciniu skysčiu.[37] Vienas iš pa-

36 Giorgio Agamben. *L'aperto: L'uomo e l'animale*, Torino: Bollati Boringhieri, 2002. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Agamben 2004).

37 Plačiau apie tai: http://rt.com/news/italy-migrants-lampedusa-video-432/ [Žiūrėta: 2016-05-23].

bėgėlių, prisistatęs kaip Khalid'as, žurnalistams teigė, jog centre su jais buvo elgiamasi kaip su „gyvuliais". Nors pagal tarptautinę teisę persekiojami pabėgėliai turi teisę gauti prieglobstį saugioje teritorijoje, tačiau kadangi dauguma šių pabėgėlių neturi jokių asmens dokumentų, jų imigracija laikoma nelegaliu veiksmu ir prilyginama kriminaliniam nusikaltimui.

Šie du pavyzdžiai demonstruoja, kad „antropologinė mašina" veikia nuolat perkeldama ribą tarp gyvūno ir žmogaus: ji arba humanizuoja gyvūnus (*Žmoginių beždžionių projekto* atveju), arba animalizuoja žmogų (migracijos centro atveju). Kaip teigia Agamben'as, „antropologinė mašina" apibrėžia ne tik ikimoderniąją ir moderniąją, bet ir mūsų šiuolaikinę kultūrą: „Tiek, kiek tai liečia žmogaus kūrimą pasitelkiant priešpriešas žmogus – gyvūnas, žmogiška – nežmogiška, mašina neišvengiamai veikia kaip pašalinimas (kuris visuomet jau yra paėmimas į nelaisvę) ir įtraukimas (kuris visuomet jau yra ir pašalinimas). Kadangi kiekvieną kartą iš anksto presuponuojama tai, kas žmogiška, mašina iš tikrųjų kuria tam tikrą išimties, neapibrėžtumo būklę, kurioje išorė yra ne kas kita kaip vidaus pašalinimas, ir vidus savo ruožtu yra ne kas kita, kaip išorės įtraukimas" (Agamben 2004: 37). Perskyra tarp to, kas žmogiška ir nežmogiška – gyvuliška produkuoja skirtingas išimties būkles ir išimties zonas: nors gyvūnas humanizuojamas, jis laikomas tam tikroje zonoje (rezervatas, zoologijos sodas), panašiai kaip ir animalizuojamas žmogus uždaromas pabėgėlių ar koncentracijos stovykloje. Ši išimties zona yra tokia vieta, kurioje galia ima veikti išskirdama, apibrėždama ir aptverdama nuogą gyvybę. „Kaip ir kiekviena išimties būklė, ši zona iš tiesų yra visiškai tuščia, ir tikrai žmogiška būtybė, kuri turi ten atsidurti, yra nepaliaujamai atnaujinamo sprendimo vieta, kurioje vis iš naujo perstumdoma cezūra ir jos artikuliacija. Tai, kas iš to atsiranda, nėra nei gyvūniška, nei žmogiška gyvybė, bet gyvybė, atskirta pati nuo savęs, *nuoga gyvybė*" (Agamben 2004: 38). Kitaip tariant, „antropologinė mašina" ne tik atskiria žmogų ir gyvūną, bet ir pačiame žmoguje išranda biologinę

dimensiją, kurią galima valdyti politiniu sprendimu. Kaip teigia Calarco, Agamben'o darbai padeda suvokti, jog perskyra tarp žmogaus ir gyvūno visuomet yra politinis ir etinis klausimas: „Ši perskyra ne tik atveria galimybes eksploatuoti nežmogiškus gyvūnus arba tuos, kurie laikomi nepakankamai žmogiškais (...), bet ir sukuria sąlygas šiuolaikinei biopolitikai, kurioje vis daugiau „biologinių" ir „gyvūniškų" žmogiškojo gyvenimo aspektų atsiduria valstybės ir juridinės tvarkos žinioje" (Calarco 2008: 94).

Kartu Agamben'as pabrėžia, jog žmogaus ir gyvūno perskyros klausimas jokiu būdu nėra naujas filosofijos istorijoje. Aristotelis gyvybe vadino mitimo, augimo ir nykimo procesus, kurie vyksta savaime, ir teigė, jog skirtingi gyviai pasižymi skirtingais sugebėjimais: augalams būdingas maitinimosi sugebėjimas, gyvūnams – judėjimas ir jutimas, žmonėms – sugebėjimas protauti ir mąstyti. Greta šios klasifikacijos Aristotelis pridėjo ir savo garsųjį apibrėžimą, jog žmogus yra „politinis gyvūnas". Agamben'as prisimena ir Heidegger'io suformuluotą žmogaus ir gyvūno perskyrą, kuri atsikartoja skirtingo laikmečio Heidegger'io tekstuose. 1929–1930 metais Heidegger'is Freiburgo universitete skaitė kursą, pavadintą *Pamatinės metafizikos sąvokos: pasaulis, baigtinumas, vienatvė*, kuriame pateikiama savotiška gyvybės formų klasifikacija: Heidegger'is teigia, jog „akmuo yra bepasaulis (*weltlos*); gyvūnas yra stokojantis pasaulio (*weltarm*); žmogus yra kuriantis pasaulį (*weltbilden*)" (cituota iš: Agamben 2004: 51). Gyvūnas veikia savo aplinkoje, tačiau pasaulis jam niekuomet nėra duotas kaip nepaslėptis. Gyvūnas yra užvaldomas savo aplinkos, jis yra šios aplinkos belaisvis. Tai reiškia, jog gyvūnui negalima nei kitų esinių, nei jo paties esaties atvertis (*Offenbarkeit*). Po dešimtmečio skaitytame kurse *Parmenidas*, Heidegger'is, analizuodamas Rilke *Duino elegijas*, pakartoja tą pačią tezę apie tai, jog pasaulio atvertis pasirodo būtent žmogui, o ne gyvūnui: „Augalas ir gyvūnas priklauso nuo kažko anapus savęs, niekuomet negalėdami „matyti" nei vidaus, nei išorės, t. y. negalėdami matyti savo nepaslėpties laisvoje būtyje. Nei akmuo, nei tuo

labiau lėktuvas negali pakilti iki saulės ir džiaugtis ja lyg vieversys, tačiau net ir vieversys nemato atverties" (cituota iš: Agamben 2004: 58). Kita vertus, *Būtyje ir laike* analizuodamas nuobodulio struktūrą, Heidegger'is pastebi, jog nuobodulio būklėje esame užvaldomi kasdienybės daiktų lygiai taip pat, kaip ir gyvūnas yra užvaldomas savo aplinkos. Kaip teigia Agamben'as, „būtent dėl šios priežasties nuobodulys parodo netikėtą *Dasein* ir gyvūno artumą. *Apimtas nuobodulio, Dasein yra atsidavęs kažkam* (ausgeliefert), *kas nepasirodo, panašiai kaip ir gyvūnas, kuris, būdamas nelaisvėje, yra išstatomas kažkam* (hinausgesetzt), *kas nepaslėpta*" (Agamben 2004: 65). Kitaip tariant, analizuodamas Heidegger'io tekstus, Agamben'as nuolat pabrėžia *Dasein* ir gyvūno gretimumą, taip pat ir jų egzistencijos tęstinumą „įmestumo" sąlygomis.

Tačiau kas yra ta Heidegger'io aprašyta atvertis ir kodėl būtent ji laikoma ta riba, atskirianti žmogų ir gyvūną? Ar nėra taip, kad pasaulis ir atvertis žmogui pasirodo tik su sąlyga, kad jis išskiria savo gyvūniškumą ir nuo jo atsiriboja, kitaip tariant, žmogaus atverties sąlyga yra atvirumas gyvūno neatverčiai, nepaslėpčiai ir nelaisvei. Kaip teigia Agamben'as, „atvertis yra ne kas kita kaip gyvūno neatverties [suvokimas]. Žmogus suspenduoja savo gyvūniškumą ir taip atveria „laisvą ir tuščią" zoną, kurioje gyvybė yra pagriebiama ir apleidžiama (*ab-bandonata*) išimties zonoje" (Agamben 2004: 79). Nors Agamben'as to tarsi eksplicitiškai nepasako, galime daryti išvadą, jog būtent žmogaus atliekamas savojo gyvūniškumo suspendavimas sąlygoja, kad tuščioje vietoje atsiranda nauja gyvūniškumo rūšis – *nuoga gyvybė,* kurios užgrobimu ir valdymu išgarsėjo dvidešimtasis amžius. Taigi „antropologinė mašina" ne tik humanizuoja gyvūnus ir animalizuoja žmogų, įdiegdama gyvūniškumą pačiame žmoguje, bet ir sukuria naują gyvybės formą – *disponuojamą gyvybę,* kuri dvidešimtajame amžiuje imama eksploatuoti beprecedenčiu mastu.

Agamben'as trumpai užsimena, jog mūsų tikslas yra ne tik perprasti „antropologinės mašinos" veikimą, bet ir bandyti ją sustabdyti. Tačiau kaip tai turėtų būti padaryta, deja, lieka neaišku.

Reikėtų konstatuoti, jog Agamben'as koncentruojasi tik į „antropologinės mašinos" veikimo pasekmes žmogui, tačiau gyvūno gyvybė jo tekstuose lieka neapmąstyta. Gyvūnas kaip toks niekuomet nepatenka į mesianistinės Agamben'o politikos horizontą. Kaip teigia Dominick'as LaCapra, gyvūnai Agamben'o raštuose nėra „aprašomi kaip sudėtingos, diferencijuotos gyvos būtybės, bet, priešingai, funkcionuoja kaip abstraktus filosofinis *topos*" (LaCapra 2009: 166). Agamben'as nekelia politiškai angažuotų klausimų, pavyzdžiui, „kokiu mastu tam tikri gyvūnai, įtraukti į pramoninį veisimą ar eksperimentus, galėtų būti suvokiami kaip nuoga, neapsaugota gyvybė" (LaCapra 2009: 172). Galime teigti, jog Agamben'as konceptualizuoja gyvūniškumą tik atsižvelgdamas į žmogų, todėl vis dar lieka antropocentrinėje paradigmoje.

Derrida: esu gyvūnas, vadinasi, egzistuoju

Taigi Agamben'as, apmąstydamas praktinę ir politinę žmogaus ir gyvūno atskyrimo paslaptį, iš esmės atskleidžia, jog ši perskyra yra dirbtinai įdiegiama ir vėliau palaikoma biopolitinio aparato, o Derrida eina dar toliau ir konstatuoja negalimybę atskirti žmogiškumo ir gyvūniškumo sričių. Knygoje *Esu gyvūnas, vadinasi, egzistuoju,* kurios pavadinimas ironiškai perfrazuoja garsiąją karteziškąją formuluotę „mąstau, vadinasi, egzistuoju" (*je pense donc je suis*), Derrida taip pat permąsto Heidegger'io tezes apie gyvūniškumą. Derrida teigia, jog apibrėžiant akmens, gyvūno ir žmogaus perskyrą, svarbiausias čia yra pasaulio klausimas: ar teigdamas, jog gyvūnas stokoja pasaulio, o žmogus – jį kuria, Heidegger'is yra visiškai tikras, jog *Dasein* ir būtis pasaulyje gali visiškai atsiriboti nuo gyvūniškumo? Heidegger'io teigimu, svarbiausias skirtumas tarp gyvūno ir žmogaus yra tas, jog gyvūnui jis pats ir kiti esiniai nepasirodo savo būtyje „kaip tokie", kitaip tariant, gyvūnui nepasiekiama pati „kaip tokio" struktūra (*„als"-Struktur*). Kadangi gyvūnui esiniai nepasiro-

do „kaip tokie“, teigiama, jog gyvūnas nežino, kaip leisti esiniams būti; gyvūnas visuomet užmezga naudingumo, perspektyviškumo santykį, tačiau neleidžia daiktui būti tokiam, koks jis yra. Tačiau, klausia Derrida, kaip galime įrodyti, jog žmogui esiniai pasirodo būtent „kaip tokie“? Kaip teigia Derrida, esame „priversti paklausti, ar žmogus, ar pati žmogiška būtybė turi „kaip tokio“ (struktūrą)?“ (Derrida 2008: 159–160).

Čia turime pasiaiškinti, ką reiškia leisti esiniams būti, leisti būti nepriklausomai nuo intereso ar perspektyvos? Juk jau Nietzsche teigė, jog kiekviena pozicija implikuoja tam tikrą perspektyvą, tad kaip gali būti įmanomas neperspektyviškas santykis? Derrida teigia, jog toks santykis galimas tik tuomet, kai pašalinama žmogiškoji pozicija, t. y. „kaip tokio“ struktūra atsiveria tik tuomet, kai pašalinamas subjektas. „Susisieti su daiktais tokiais, kokie jie yra savyje, – tarkime, jei tai būtų įmanoma, – reiškia suvokti juos tokius, kokie jie yra, tokius, kokie jie būtų, net jei manęs nebūtų. (...) Būtent todėl mirtis yra tokia svarbi skiriamoji linija; būtent dėl savo mirtingumo ir galimybės numirti galime leisti esiniams būti tokiems, kokie jie yra man nesant... Tačiau ar žmogus iš tiesų gali tai atlikti?“ (Derrida 2008: 160). Savo ruožtu galime paklausti, ar baigtinumas ir mirtingumas nėra ne tik žmogaus, bet ir bet kurios gyvos būtybės, taip pat ir gyvūno, bruožas? Ar pats gyvybės (o kartu ir mirtingumo) principas nereiškia, jog gyvai būtybei „kaip tokio“ struktūra neegzistuoja? Tokiu būdu Derrida visiškai naujai performuluoja gyvūno klausimą filosofijoje. Visa klasikinė filosofija, nuo Aristotelio iki Heidegger'io, priklauso antropocentrinei paradigmai, o Derrida (kartu su Deleuze'u ir Guattari) atveria biocentrinę perspektyvą. Iki šiol gyvūnai būdavo apibrėžiami žmogaus atžvilgiu per tam tikrą negebėjimą (kalbėti, naudotis įrankiais, atsiverti būčiai), o Derrida teigia, jog tik pripažinę savo kūnišką pažeidžiamumą ir gyvūniškumą, galime save laikyti žmonėmis.

Šis perspektyvos pakeitimas kartu kelia klausimą, ar vis dar galime pagrįstai kalbėti apie gyvūnus žmogaus teisių terminais,

kitaip tariant, ar pats žmogaus teisių modelis gali būti taikomas gyvūnams. Derrida iškelia šį klausimą teigdamas, jog „pageidautina neįtraukti šios žmogaus ir gyvūno santykio problemos į jau *egzistuojantį* juridinį modelį“ (Derrida, Roudinesco 2004: 74). Derrida teigia, kad žmogaus teisių modelis remiasi karteziškąja subjektyvumo samprata, kuri subjektą apibrėžia per sąmonės, suverenumo, valios, laisvės, kalbos sampratas. Būtent dėl šios priežasties žmogaus teisės negali būti perkeliamos gyvūnams, nes taip gyvūnai yra pajungiami humanizavimo paradigmai ir šiuo požiūriu patiria jau ne tik fizinę, technologinę, cheminę, bet ir konceptualinę prievartą. Taigi čia susiduriame su problema, kai, siekdami „išlaisvinti“ gyvūnus, gyvūnų teisių aktyvistai remiasi tuo pačiu antropocentriniu modeliu, kuris ir sąlygojo esamą gyvūnų prievartą. Kaip teigia Calarco, „esama tam tikros ironijos, kai gyvūnų teisių teoretikai ir gyvūnų gynėjai pasitelkia klasikinius humanistinius ir antropocentrinius kriterijus, siekdami garantuoti gyvūnams tam tikras teises ir apsaugoti juos nuo kančių, *nes būtent šie kriterijai buvo istoriškai įtvirtinti, kad pateisintų prievartą prieš gyvūnus*“ (Calarco 2008: 128).

Kita problema, kuri iškyla žmogaus teisių modelį perkeliant gyvūnams, yra pavojus vėl imtis tam tikro biopolitinio rūšiavimo nusprendžiant, kurie gyvūnai yra labiau vertingi, o galbūt netgi vertingesni už tam tikrus žmones. Pavyzdžiui, egalitarinių teorijų adeptas Singer'is neabejodamas gina žmoginių beždžionių teises, tačiau kvestionuoja neįgalaus kūdikio teisę gyventi (Singer 2000: 162). Taigi matome, kad egalitarinis modelis visuomet veda į biopolitinį išrūšiavimą, kad vadinamosios žmogaus teisės visuomet veikia kito sąskaita, todėl jos „sietinos ne su teisingumu ir užuojauta, bet su „privilegijavimo sistema“ ir tuo, kas ką gauna šioje sistemoje“ (Wolfe 2013: 17). Žinoma, tai nereiškia, jog gyvūno klausimas filosofijoje neturėtų būti svarstomas, tačiau akivaizdu, kad vis dar stokojame sąvokų, per kurias šis klausimas galėtų būti tinkamai suformuluotas. Pokalbyje su Elisabeth Roudinesco Derrida teigia, jog „šiuo momentu turime apsiriboti tuo, kad išsiaiškintume jau egzistuojančias

įstatymo (*droit*) taisykles. Tačiau neišvengiamai reikės persvarstyti šio įstatymo istoriją ir suvokti, kad nors gyvūnai ir negali būti analizuojami remiantis tokiomis sąvokomis kaip pilietis, su kalba susijusi sąmonė, subjektas ir t. t., vis dėlto jie nėra visiškai be „teisių". Veikiau pats teisių konceptas turi būti permąstytas" (Derrida, Roudinesco 2004: 74).

Derrida dar kartą sugrįžta prie žmogaus teisų problemos knygoje *Esu gyvūnas, vadinasi, egzistuoju,* kurioje jis aptaria 1989 metų Visuotinę gyvūnų teisių deklaraciją ir klausia, ar pati „teisės" sąvoka čia yra tinkama ir adekvati (Derrida 2008: 87–88). Sekdamas Kant'u, Derrida teigia, jog žmogaus teisių sąvoka yra neatsiejama nuo tam tikros subjekto sampratos, kuri implikuoja ne tik teises, bet ir pareigas. „Kant'as numato pertrūkį tarp šios subjekto subjektyvumo koreliacijos tik dviem atvejais: vergo, kuris turi pareigas, bet neturi teisių, ir Dievo, kuris turi visas teises, bet nėra saistomas pareigų" (Derrida 2008: 99–100). Kitaip tariant, negalime perkelti žmogaus teisių sampratos gyvūnams ir tuo pat metu nepajungti jų pareigoms, nepaversti jų pseudožmogišku subjektu. Perkeldami žmogaus teisių modelį gyvūnams atliekame konceptualios prievartos aktą ir paverčiame juos racionaliu, liberaliu ir autonomišku subjektu.

Žmogaus teisių diskursas neatsiejamas ne tik nuo pareigų, bet ir nuo galios sampratos, kitaip tariant, žmogaus teisės dažniausiai atitenka tiems subjektams, kurie jau disponuoja galia. Tačiau gyvūnus apibrėžia ne galia, bet veikiau negalėjimas ar negebėjimas (protauti, kalbėti ir t. t.). Derrida reikšmingai performuluoja šią galios ir gyvūniškų (ne)gebėjimų opoziciją. Derrida atkreipia dėmesį į Jeremy Bentham'ą, kuris pasiūlė pakeisti klausimo apie gyvūnus pobūdį. „Bentham'as pasakė kažką panašaus į tai: turime klausti ne to, ar gyvūnai gali protauti, mąstyti, kalbėti ir t. t., kitaip tariant, ne to, ko klausiame savęs (nuo Aristotelio iki Descartes'o, nuo Descartes'o iki Heidegger'io, Levino ir Lacan'o...). *Pirmas* ir *svarbiausias* turėtų būti klausimas, ar gyvūnai *geba kentėti*" (Derrida 2008: 27). Taigi

klausimas apie galėjimą arba gebėjimą, kitaip tariant, klausimas apie galias (*pouvoirs*) yra performuluojamas į negalėjimo ar negebėjimo (*impouvoir*) klausimą. Tad kas gi yra šis negalėjimas ir kaip galime jį aprašyti? Kaip teigia Derrida, „gebėti kentėti jau nebėra galia; tai galimybė be galios, negalimybės galimybė. Čia glūdi mirtingumas – kaip pats radikaliausias būdas mąstyti baigtinumą, kuriuo mes dalijamės su gyvūnais, mirtingumas, kuris priklauso gyvybės baigtinumui..." (Derrida 2008: 28). Kitaip tariant, būtent pažeidžiamumas ir mirtingumas susieja mus su kitomis gyvomis būtybėmis. Šiuo požiūriu ne teisės (galia), bet negalėjimas (apsiginti nuo skausmo, jo išvengti) turėtų sukurti teorinį pagrindą, kuris leistų apsvarstyti mūsų sąsają su gyvūnais.

Būtent šis negalėjimo išvengti skausmo, negalios motyvas leidžia suvokti, jog gyvūnas taip pat yra biopolitikos objektas, kad jo gyvybė taip pat yra kontroliuojama ir užgrobiama. Būtent šis biopolitinis dispozityvas įgalina precedento neturinčią prievartą, kurią patiria gyvūnai, auginami ir veisiami pramoniniu būdu. Derrida teigia, jog ši prievarta gyvūnų atžvilgiu galėtų būti pavadinta „pačiu baisiausiu genocidu" (Derrida 2008: 26). Žinoma, šis ekstravagantiškas palyginimas tuoj pat sulaukė pasipriešinimo iš žydų bendruomenės. Tačiau, kaip pastebi Wolfe'as, Derrida, pats būdamas iš Alžyro kilęs žydas, puikiai suvokia, koks sudėtingas ir kartu rizikingas yra šis palyginimas (Wolfe 2013: 44). Derrida teigia, kad jei pagalvosime apie tai, kaip šie gyvūnai yra auginami ir veisiami pasitelkiant naujausias technologijas, o vėliau masiškai žudomi, tuomet *genocido* terminas nepasirodys toks nepriimtinas (Derrida, Roudinesco 2004: 73). Derrida manymu, „nereikėtų nei piktnaudžiauti genocido figūra, nei per greitai laikyti ją išaiškinta. Ji tampa vis labiau komplikuota: tam tikrų rūšių naikinimo procesas vis dar tebevyksta, tačiau jis pasirodo kaip dirbtinio, pragariško, virtualiai nepabaigiamo išgyvenimo organizavimas ir eksploatavimas..." (Derrida 2008: 26). Čia galime pastebėti, kad masinis pramoninis gyvūnų veisimas keistai iliustruoja Foucault ištarmę, jog senąją su-

vereno teisę atimti gyvybę pakeitė nauja teisė „priversti gyventi ir leisti numirti".

Kitaip tariant, gyvūnai nėra tiesiog naikinami; dabar jie dirbtinai priverčiami gyventi nepakeliamomis sąlygomis, tam pasitelkus farmakologines ir genetines manipuliacijas. Šis „gyvūnų genocidas", Derrida teigimu, pranoksta bet kurio istorinio genocido žiaurumus: „Įsivaizduokime, pavyzdžiui, jei užuot siuntę žmones į dujų kameras ir krosnis, (tarkime, nacių) gydytojai ir genetikai nuspręstų organizuoti perteklinį žydų, romų ir homoseksualų produkavimą ir dauginimą naudodami dirbtinį apvaisinimą, kad nuolatos dauginami ir vis geriau maitinami jie galėtų būti vis gausiau tiekiami tam pačiam pragarui, prievartiniams genetiniams eksperimentams ir išnaikinimui dujomis bei ugnimi" (Derrida 2008: 26). Ši klaiki fantazija, pasak Derrida, turėtų padėti suvokti, kokia industrinė, mechaninė, cheminė, hormoninė ir genetinė prievarta yra vykdoma gyvūnų atžvilgiu, ir priverstų keisti tiek mūsų kasdienę elgseną, tiek ir persvarstyti gyvūno problemą filosofijoje. Kitaip tariant, biopolitinė gyvybės manipuliavimo paradigma nėra tik išimtis iš normalaus politikos funkcionavimo (kaip buvo nacių atveju), bet sudaro pačią politinio veiksmo esmę. Kaip teigia Wolfe'as, „būtent šios praktikos, kurios leidžia maksimaliai sustiprinti gyvybės bei mirties kontrolę ir kurios „priverčia gyventi", Foucault žodžiais tariant, pasitelkdamos eugeniką, dirbtinį apvaisinimą ir selekciją, farmakologinį poveikį, skiepijimą ir kita, yra kaip niekada anksčiau biopolitinėje istorijoje plačiai pasitelkiamos industrializuotam gyvūnų auginimui. Manau, jog šiandien būtent „gyvūnas" – beprecedenčiu mastu žmonijos istorijoje – tampa pirminės dispozityvo formos pasireiškimo vieta ir veidu, rodančiu jo nenumatomas, košmariškas pasekmes" (Wolfe 2013: 46).

Šių biopolitinių manipuliacijų kontekste Ispanijos Karalystės Deputatų Rūmų sprendimas pritarti *Žmoginių beždžionių projekto* deklaracijai atrodo ne tik ironiškai, bet ir komiškai. Kaip teigia Wolfe'as, čia susiduriame su savotiška išimties logika, kai gyvūnams, kurie yra „rasiniu požiūriu" mums artimi, suteikiamos teisės ir tam tikra

apsauga, o visos kitos rūšys pasmerkiamos „gyvūnų genocidui" (Wolfe 2013: 104). Kita vertus, dabartinė migracijos krizė ir nepaliaujamai tveriami vis nauji migracijos centrai verčia klausti, ar pamatinės teisės – teisė į gyvybę, teisė į laisvę ir teisė nebūti kankinamam – užtikrinamos kiekvienai žmogiškai būtybei. Šie pavyzdžiai parodo, jog biopolitikos paradigmoje riba tarp humanizuoto gyvūno ir animalizuoto žmogaus nuolat perkeliama, kitaip tariant, tą ribą įsteigia įstatymas, kuris, kaip atskleidžia Derrida savo ankstyvajame tekste *Prieš įstatymą*, visuomet pasirodo kaip paslaptis ir paradoksas (Derrida 1992: 187). Kaip teigia Wolfe'as, „viena stipriausių biopolitinės minties įžvalgų yra kelti šį nepatogų klausimą: jei perskyrą nustato taisyklės ir įstatymai (...), vadinasi, gyventi biopolitikos sąlygomis reiškia gyventi situacijoje, kurioje mes visi visuomet jau esame (potencialūs) „gyvūnai" prieš įstatymą..." (Wolfe 2013: 10).

Taip performuluotas gyvūno klausimas gali būti apmąstomas ne per žmogaus ir gyvūno priešpriešą, bet kaip tam tikras daugialypių gyvybės formų tęstinumas. Panašiai kaip nėra vieno ir universalaus žmogaus, lygiai taip pat nėra vieno ir universalaus gyvūno. Kaip teigia Derrida, užuot kalbėję apie „gyvūną" ar „gyvūno gyvybę", turime pripažinti, kad „visuomet jau esama heterogeniško gyvybės daugialypumo arba, tiksliau, (...) daugialypio santykių organizavimo tarp to, kas gyva ir negyva..." (Derrida 2008: 31). Ši daugialypė organizavimo įvairovė tampa sunkiai išskaidoma į organinius ir neorganinius, gyvus ir negyvus darinius. Vadinasi, žmogiškoji gyvybė taip pat negali būti išskirta iš heterogeniškų ir daugialypių gyvybės formų kontinuumo. Kaip teigia Calarco, „jei tai, ką vadiname „gyvūno gyvybe", sudaro „heterogeniškas daugialypumas" ir organinių bei neorganinių gyvybės formų „santykių organizavimo daugialypumas", tuomet kokiu požiūriu galima neįveikiama perskyra tarp žmogaus ir gyvūno? Ar „žmogiškosios būtybės" nepriklauso šiam būtybių ir santykių daugialypumui?" (Calarco 2008: 142). Būtent šie klausimai verčia įveikti žmogaus ir gyvūno perskyrą ir atsisakyti antropocentrinės humanistinės perspektyvos.

VII

Deleuze'as ir Guattari: tapsmas gyvūnu

Derrida įvardytas gyvybės formų daugialypumas yra svarbiausia Deleuze'o ir Guattari knygos *Tūkstantis plokštikalnių* tema. Deleuze'as ir Guattari aiškiai polemizuoja su antropocentrine humanistine ideologija, kuriai priešpriešina daugialypio tapsmo sampratą: „tapsmas ir daugialypumas yra vienas ir tas pats dalykas" (Deleuze, Guattari 2004b: 275). Tapsmas įveikia visas antropocentrines perskyras ir įsteigia tam tikrą gyvybės formų tęstinumą: kalbama apie tapsmą moterimi, tapsmą gyvūnu, tapsmą mažuma, tapsmą molekule, galiausiai – tapsmą nesuvokiama. Deleuze'as ir Guattari pabrėžia, kad tapsmas visuomet yra molekulinis, įveikiantis ir apeinantis molines struktūras. Kadangi tapsmas visuomet juda mažėjimo ir mažumų kryptimi, kartu tai yra ir politinis veiksmas, siekiantis pasipriešinti dominuojančiai daugumai. Mažuma ir dauguma čia apibrėžiamos ne pagal skaičių, bet pagal santykį su galia: galią visuomet reprezentuoja žmogus, suaugęs vyras, baltasis, europietis, kalbantis standartine kalba; šis galios centras nekinta nepaisant to, kad tokių individų yra daug mažiau nei moterų, spalvotųjų, vaikų, gyvūnų, moskitų. Būtent todėl tapsmas visuomet juda mažumo kryptimi: antropocentrizmui priešpriešinamas tapsmas gyvūnu, falocentrizmui – tapsmas moterimi, kolonializmui – tapsmas spalvotuoju ir t. t. Tačiau kuo ypatingas tapsmas gyvūnu? Šiame kontekste svarbu suvokti, jog kalbėdami apie tapsmą gyvūnu, Deleuze'as ir Guattari turi omenyje ne metaforą, bet realią kūnišką metamorfozę: siekiama ne panašumo su gyvūnu, ne simbolinės reikšmės, bet tokios transformacijos, kuri pakeistų kūną ir jo vietą kitų kūnų atžvilgiu. Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, „esama visos tapsmo gyvūnu politikos, taip pat ir raganavimo politikos, kuri sukuriama per asambliažus, nepriklausančius nei šeimai, nei religijai, nei valstybei. Vietoj to jie išreiškia mažumų grupes, pavergtas, uždraustas ar maištaujančias grupes, esančias pripažintų institucijų paraštėje, grupes, kurios yra slaptos vien dėl to, kad yra pašalinės, kitaip tariant, anomiškos" (Deleuze, Guattari 2004b: 272).

Taigi tapsmas gyvūnu čia priešpriešinamas tam, ką esame įpratę vadinti antropocentrizmu. Kaip jau aptarėme, vienas iš antropocentrizmo elementų yra vadinamosios „žmogaus teisės". Tačiau, kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, „žmogaus teisės nieko nepasako apie žmonių, turinčių tas teises, imanentinius egzistavimo būdus. Taip pat jos neapsaugo nuo gėdos būti žmogumi, patiriamos ekstremaliose situacijose, aprašytose Primo Levi" (Deleuze, Guattari 2004b: 107). Kitaip tariant, nei humanizmas, nei žmogaus teisės neapsaugo nuo gėdos būti žmogumi ir vienintelis būdas išvengti šios gėdos yra tapti gyvūnu. „Gėdos jausmas yra vienas stipriausių filosofijos motyvų. Esame atsakingi ne už aukas, bet prieš jas. Ir nėra kito būdo išvengti niekingumo, kaip tapti gyvūnu (urgzti, rausti urvus, prunkšti, save iškreipti): mintis kartais labiau priartėja prie mirštančio gyvūno nei prie gyvo, netgi demokratiško, žmogaus" (Deleuze, Guattari 1994: 108).

Tačiau ką reiškia tapti gyvūnu? Ar tapsmo gyvūnu samprata nėra per daug priklausoma nuo psichoanalizės ir literatūros? Deleuze'as ir Guattari pastebi, jog esama skirtingų gyvūnų konceptualizavimo būdų: pirma, tai oidipiniai gyvūnai, individualizuoti naminiai gyvūnai, kurie panardina mus į narcisistinę kontempliaciją ir verčia regresuoti. Antra, tai gyvūnai-simboliai, kurių pagrindu kuriamos klasifikacijos ir struktūros, modeliai ir archetipai. Trečia, tai gyvūnai, plintantys gaujomis, populiacijomis ir daugialypumais (Deleuze, Guattari 2004b: 265). Būtent šis, trečiasis, gyvūno konceptualizavimo būdas leidžia atsisakyti sau tapataus individo sampratos ir jį pakeisti tapsmu, gaujomis, daugialypumais, populiacijomis. Kitaip tariant, vietoje tapatybės turime ekspansiją, dauginimąsi, užgrobimą, užkratą, grupavimąsi ir t. t. Ši daugialypumo logika įgalina atsisakyti ne tik oidipinės lyčių skirties, bet ir reprodukcijos, kurią pakeičia sporadiškas dauginimasis: „mes priešpriešiname epidemiją giminystei, užkratą paveldimumui, dauginimąsi užkratu seksualinei reprodukcijai... Gaujos, žmonių ar gyvūnų, plinta per užkratą, epidemiją, priešpriešas ir katastrofas" (Deleuze, Guattari 2004b: 266).

Ši užkrato logika implikuoja tai, kad sukuriami heterogeniški dariniai, apimantys žmones ir gyvūnus, virusus ir bakterijas, molekules ir mikroorganizmus.

Vadinasi, tapsmas gyvūnu gali būti apibūdinamas kaip tam tikra programa, kurią sudaro daugialypumas, heterogeniškumas ir asambliažas. Ši eksperimentavimo programa kuriama siekiant išsivaduoti iš oidipinių šeimos bei valstybės struktūrų ir sukurti „nenatūralias sąveikas" arba asambliažus, apimančius tiek žmogaus tapsmą gyvūnu, tiek gyvūno tapsmą žmogumi. Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, „kiekvienas daugialypumas yra simbiotinis; būtent tapsmas susieja gyvūnus, augalus, mikroorganizmus, išprotėjusias daleles, visą galaktiką" (Deleuze, Guattari 2004b: 275). Kiekvienas daugialypumas gali susisieti su kitu daugialypumu, tačiau klaidinga būtų ieškoti šių daugialypumų centro arba loginės tvarkos: kiekvienas daugialypumas apibrėžiamas ne pagal jį sudarančių elementų skaičių, bet pagal dimensijas, kurios dalijasi keisdamos savo prigimtį, t. y. patirdamos kokybinį pokytį. Šiuo požiūriu bet kuri subjektyvi tapatybė yra tik slenkstis, riba, skirianti vieną daugialypumą nuo kito. Visi šie daugialypumai koegzistuoja konsistencijos arba imanencijos plotmėje, kuri apima ir suderina tai, kas gyva ir negyva, natūralu ir dirbtina.

Tapsmo gyvūnu logika analizuojama ir Deleuze'o ir Guattari knygoje *Kafka: apie mažąją literatūrą* (1986)[38]. Būtent Kafka'os tekstuose Deleuze'as ir Guattari įžvelgia galimybę pasipriešinti „demoniškoms galioms", atmesti ir suardyti oidipines ir socialines struktūras. Šiuo požiūriu galima kalbėti apie Kafka'os politiką, kuri nėra vien tik literatūrinė fikcija: Kafka'os tekstų mašina išranda naują politinį subjektą, naują populiaciją, kuri geba formuluoti politinius reikalavimus. Būtent Kafka'os personažai – sužmoginta beždžio-

38 Gilles Deleuze, Félix Guattari. *Kafka: Pour une littérature mineure.* Paris: Les Édition de Minuit, 1975. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Deleuze, Guattari 1986).

nė, dainuojančios pelės, muzikalus šuo, vabalas, mišrūnas – leidžia Deleuze'ui ir Guattari suformuluoti mažosios literatūros sampratą: turima galvoje ne tik literatūra, kurią kuria mažumos (žinome, jog Kafka yra Prahos žydas, rašantis vokiečių kalba), bet ir literatūra, kuri verčia judėti tapsmo mažuma link. Šis literatūros „sumažinimas" turi kelis aspektus: pirma, mažoji literatūra patiria nuolatinę deteritorizaciją, nuolatinį išstūmimą į naują kalbą ir naujus kontekstus; antra, mažojoje literatūroje viskas yra politiška, taigi net pats intymiausias santykis yra suprantamas kaip politinių jėgų pasiskirstymo išraiška; trečia, mažojoje literatūroje viskas yra kolektyviška, kitaip tariant, individas yra ištirpdomas grupėje, gaujoje, populiacijoje (Deleuze, Guattari 1986: 16–17). Vadinasi, mažoji literatūra yra mažumų, imigrantų, proletarų, nomadų literatūra, tačiau kartu ir tokia literatūra, kuri atveria galimybes transformacijai ir tapsmui. Būtent šiuo aspektu Deleuze'as ir Guattari teigia, jog Kafka'os tekstuose regime ne metaforas, bet kūniškas metamorfozes: beždžionė virsta žmogumi, žmogus virsta vabalu, pelės dainuoja tol, kol išnyksta... „Viskas gyvūne yra metamorfozė, ir metamorfozė sudaro dalį vientisos sąsajos tarp gyvūno tapsmo žmogumi ir žmogaus tapsmo gyvūnu; metamorfozė yra tam tikra konjunkcija, esanti tarp dviejų deteritorizacijų, vienos, kurią žmogus primeta gyvūnui, priversdamas jį bėgti arba tarnauti žmogui, ir kitos, kurią gyvūnas pasiūlo žmogui, nurodydamas išėjimus ar pabėgimo kelius, kurių pats žmogus niekuomet nebūtų atradęs (šizofreninis pabėgimas)" (Deleuze, Guattari 1986: 35). Tad tapti gyvūnu reiškia liautis paklusti prievartai bei galiai ir atrasti pabėgimo kelią.

Kafka'os tekstai yra puikus šaltinis, atveriantis „nenatūralias sąsajas" ir „tarprūšines sąveikas". Pavyzdžiui, Kafka'os apsakyme *Pranešimas akademijai* (Kafka 2006b) aprašomas ne žmogaus tapsmas gyvūnu, bet beždžionės tapsmas žmogumi. Suvokusi, jog kitos išeities nėra, jog net pabėgimas nėra išsigelbėjimas, nes ji būtų sugauta ir vėl sugrąžinta į narvą, beždžionė tapsmą žmogumi laiko ne laisve, bet tiesiog vienintele „išeitimi" (Kafka 2006b:

371). Būtent tuomet, kai beždžionė paleidžiama iš narvo ir pasiekia „vidutinio europiečio lygį", tampa akivaizdu, koks gyvuliškas yra žmogaus gyvenimas, pajungtas institucinei prievartai ir rutiniškai kasdienybei. Kita galima tapsmo kryptis – tai žmogaus tapsmas gyvūnu, padedantis išvengti socialinės stratifikacijos ir oidipinės prievartos. Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, į galios spaudimą „visuomet galima atsakyti tapsmu gyvūnu: tapti vabalu, tapti šunimi, tapti beždžione, (...) užuot lenkus galvą, kad liktum biurokratas, inspektorius, teisėjas ar teisiamasis" (Deleuze, Guattari 1986: 12). Taigi Kafka'os gyvūnai ne tik išardo socialines hierarchijas ir oidipines opozicijas, bet ir atveria „intensyvumų kontinuumą", kur intensyvumai jau nėra varžomi nei formų, nei tapatybių. „Tapti gyvūnu reiškia dalyvauti judėjime, nusistatyti pozityvų pabėgimo kelią, peržengti slenkstį, pasiekti kontinuumą intensyvumų, kurie vertingi tik patys savaime, rasti grynų intensyvumų pasaulį, kuriame išnyksta visos formos, kaip ir visos reikšmės, signifikantai ir signifikatai, ir kur randasi beformė materija, sudaryta iš deteritorizuotų tėkmių ir bereikšmių ženklų" (Deleuze, Guattari 1986: 13). Kitaip tariant, reikšmės sistemai čia priešpriešinamas intensyvumų kontinuumas, kuris apima judėjimą, afektus ir eksperimentus.

Žinoma, ne visi eksperimentai, pavyzdžiui, Gregoro Zamzos tapsmas vabalu, aprašytas Kafka'os apsakyme *Metamorfozė* (Kafka 2006a), gali būti laikomi sėkmingais išsilaisvinimo pavyzdžiais. Tapęs vabalu, Zamza pabėga nuo žeminančios būtinybės dirbti komivojažieriumi, taip pat ir nuo būtinybės išlaikyti savo šeimą. Tačiau galios santykio pakeisti nepavyksta: į namus įsiveržia prokuristas, tėvas namuose ima vilkėti mėlyną banko tarnautojo uniformą su auksinėmis sagomis, o galiausiai namuose apsigyvena trys biurokratiniam pasauliui atstovaujantys nuomininkai, kurie greitai užvaldo namiškius. Visa tai rodo, kad Gregoras ne tik kad niekur nepabėgo, bet netgi vėl pažadino „demoniškas galias", kurios ima spausti ir engti jo šeimą. Tačiau, kita vertus, Gregoras užmezga intensyvius emocinius ryšius su seserimi bei jos atliekama muzika. Deja, šie

nauji intensyvumai greitai užslopinami, oidipinės galios atgaivinamos: Gregoras nustimpa ir yra išmetamas, o tėvai įsikabina į jauną ir stiprų sesers kūną, kuris tampa stipria valiuta libidinių tėkmių ekonomijoje.

Tad ką gi šis Kafka'os pasakojimas pasako apie tapsmą gyvūnu? Šis pasakojimas parodo, jog *tapsmas gyvūnu atsiskleidžia tik* per tam tikrą asambliažą: „asambliažą, kuriame gyvūnas funkcionuoja kaip muzikinės ar mokslo mašinos dalis, kaip biurokratinė mašina ir t. t." (Deleuze, Guattari 1986: 40). Svarbiausia čia yra tai, jog reikšmės plotmė („ką tai reiškia?") yra perjungiama į intensyvumų registrą: tapęs vabalu, Zamza yra išstumiamas iš biurokratinio pasaulio, tačiau būtent šiuo gyvūnišku registru jis gali išreikšti jausmus seseriai ir atsidavimą muzikai. Dėl šios priežasties Deleuze'as ir Guattari tvirtina, jog Kafka'os kūryba išreiškia ne transcendentinę įstatymo, bet imanentinę geismo plotmę. Šiuo požiūriu tapsmas gyvūnu perteikia geismo imanenciją arba imanentinius kūnų egzistavimo būdus, kurie yra priešingi įstatymo transcendencijai. Transcendencija veikia kaip hierarchinė, hipostazuojanti struktūra, užšaldanti esamas tapatybes, o geismo imanencijos plotmė veikia kaip *intensyvumų* kontinuumas, kuriame vienos rūšies intensyvumas gali virsti kitos rūšies intensyvumu. Šiuo požiūriu Kafka'os pasaulis atitinka Spinozos imanencijos plotmės sampratą, pagal kurią kūnai yra apibrėžiami ne pagal formą ar funkcijas, bet pagal tai, kokius afektus jie geba patirti ar sukurti. Kiekvienas afektas jau yra tapsmas, o kiekvienas tapsmas, neišskiriant nei tapsmo gyvūnu, įrašo afektus į imanencijos plotmę.

Žinoma, galime teigti, jog Deleuze'o ir Guattari pavyzdžiai vis dar yra grynai literatūriniai. Tačiau ar tapsmo gyvūnu strategija gali būti pritaikoma nediskursyviu lygmeniu? Naujos meninės praktikos – performanso menas, kūno menas ar biomenas – pasiūlo naujų tapsmo gyvūnu pavyzdžių ir leidžia vis radikaliau peržengti žmogaus ir gyvūno perskyrą. Ypatingą vietą užima performansai su gyvais gyvūnais, kurių prezencija meno kūrinyje verčia kvestionuoti metafo-

rines, simbolines ar psichoanalitines reikšmes, kurias žmogus linkęs perkelti gyvūnams. Vienas ryškiausių tokios gyvūniškos prezencijos pavyzdžių – tai vokiečių menininko Joseph'o Beuys'o performansas *Aš mėgstu Ameriką ir Amerika mėgsta mane* (*I like America and America Likes Me*). 1974 metais Beuys'as atskrido į Ameriką ir iš oro uosto greitosios pagalbos automobiliu atvyko į René Block'o galeriją Manhetene, kur visą savaitę išbuvo užsidaręs kartu su laukiniu kojotu. Beuys'as savo menines akcijas vadina socialinėmis skulptūromis, kurių funkcija yra sukurti naujas, heterogeniškas politines ir socialines sąveikas. Galima numanyti, jog galerijos erdvė turėjo tapti utopine vieta, kur pirmykštė gamta, kurią simbolizuoja kojotas, iš naujo susitinka su Beuys'o „sukilninta" civilizacija. Beuys'as atsinešė veltinį apsiaustą, šamano lazdą, muzikinį trikampį; taip pat į galeriją kasdien buvo pristatoma po penkiasdešimt *Wall Street Journal* egzempliorių. Tačiau pamažu simboliniai vaidmenys nusitrynė, o kojotas ir menininkas įsitraukė į juos abu apimantį pokytį ir asambliažą: videofilme matome, jog Beuys'as pamažu apimamas skaidraus nušvitimo, o kojotas darosi vis žaismingesnis, vis įnirtingiau „skaito" žurnalus, reaguoja į muzikinį akomponimentą ir į patį menininką. Galima numanyti, jog šio performanso metu įvyko tam tikra žmogaus ir gyvūno sąsaja, kuri sunkiai leidžiasi interpretuojama, tačiau kuri reiškiasi intensyviu žmogiškai-gyvūnišku džiaugsmu. Vėlesniuose savo performansuose Beuys'as netgi bandė stūgauti kojoto balsu siekdamas „išjungti savo rūšiai būdingą semantikos diapazoną..." (Rosenthal 2004: 33). Beuys'as netgi tvirtino, kad būtina steigti gyvūnų politinę partiją, kurios tikslas būtų suteikti politinį balsą gyvūnams ir jiems atstovauti.

Airių menininkė Kira O'Reilly taip pat permąsto žmogaus ir gyvūno santykį savo performansu *Užmiegant su kiaule* (*Falling Asleep with a Pig*), kuris įvyko *Interspecies* parodoje 2009 metais[39].

39 Plačiau apie tai: http://www.artscatalyst.org/artist/kira-oreilly [žiūrėta: 2016-05-23].

Performanso metu menininkė sukūrė situaciją, kurioje žmogiškas gyvūnas (ji pati) ir nežmogiškas gyvūnas (vietnamietiška kiaulė Deliah) dalijosi specialiai sukurta galerijos erdve 72 valandas. Tokiu būdu menininkė sakosi norinti atkreipti dėmesį į tam tikrų gyvūnų, šiuo atveju kiaulių, biologinį panašumą su mūsų kūnais. Galerijoje kartu gyvenantys, greta gulintys ir užmiegantys kūnai verčia apmąstyti šių kūnų gretimumą ir panašumą[40]. Šį panašumą menininkė bandė pademonstruoti kitame kūrinyje, bandydama (atrodo, nesėkmingai) sukurti „nėrinius", į savo pačios prapjautą odą mėgindama įpinti ir priauginti kiaulės odos skiaučių. Žmogaus ir gyvūno gretimumas taip pat reflektuojamas performansu *Netinkamoje vietoje* (*Inthewrongplaceness*, paroda *Sk-interfaces*, 2009), kurio metu galerijos erdvėje ji glebėsčiuojasi su negyva kiaule, paskersta mėsai. Sudėtingos abiejų kūnų konfigūracijos, fizinės glamonės ir artumas atskleidžia abiejų kūnų giminingumą ir biologinį tęstinumą.

Ar tokie meniniai projektai pakeičia, išardo, ar sunaikina antropocentrinę mąstymo perspektyvą? Turėdama galvoje šį klausimą, siūlyčiau dar kartą grįžti prie anksčiau aptarto kolektyvo *Art Orienté Objet* performanso *Ar gali arklys gyventi manyje?* Kaip jau buvo aptarta, performanso metu menininkei Marion Laval-Jeantet buvo perpilamas specialiai apdorotas arklio kraujas. Performansas truko apie valandą, ir jo metu buvo sukurtas tam tikras kentauras – žmogaus ir arklio hibridas, kuris leido kvestionuoti individualaus kūno tapatybę ir peržengti tiksliai nustatytas gyvybės rūšių ribas. Menininkės kūnas tapo afekto vieta, intensyviu tapsmu ir kūniška transformacija. Šis radikalus performansas bent trumpam įveikia žmogaus ir gyvūno perskyrą bei destabilizuoja įsigalėjusią antropocentrinę humanistinę perspektyvą. Kaip teigia menininkė Marion Laval-Jeantet, „aš visuomet jaučiau nepasitenkinimą dėl to, kad negaliu būti gyvūno vietoje, ir su siaubu suvokiu, jog ši vieta visuomet

40 „Falling Asleep with a Pig": interview with Kira O'Reilly, *Antennae*, issue 13, summer 2010, p. 38–48.

sistemingai perteikiama iš žmogaus perspektyvos"[41]. Šiuo požiūriu galime teigti, jog performanso metu žmogaus kūnas atlieka tam tikrą „svetingumo" gestą ir tampa vieta, kurioje gali įsikurti gyvūnas. Kaip teigia menininkė, „iš esmės tai – etikos klausimas, kylantis iš noro neišduoti Kito, ir ypač – gyvūno"[42]. Pasitelkę feministės filosofės Rosalyn Diprose „kūniško dosnumo" sąvoką (Diprose 2002), galime teigti, kad menininkė atlieka tam tikrą „kūniško dosnumo" gestą, įsileisdama į save kitą kūną, tačiau nesiekdama jo asimiliuoti.

Apibendrinant galima teigti, jog aptarti performansai atveria posthumanistinę perspektyvą: gyvūnas čia pasirodo ne kaip identitarinis „teisių" subjektas, bet kaip dar vienas kūnas, užmezgantis gretimumo ryšį su kitu, šiuo atveju, žmogišku kūnu. Galima teigti, jog tokiu būdu kūnai pervedami į tam tikrą neapibrėžtumo zoną, kurioje išnyksta skirtumai tarp žmogiško ir nežmogiško, žmogiško ir gyvūniško kūno. Taip teigiamas visų gyvybės formų tęstinumas, tačiau, priešingai nei kompensacinio humanizmo atveju, kai akcentuojamas tam tikrų gyvūnų panašumas į žmogų, čia parodomas žmogaus rūšies artumas kitoms gyvūnų rūšims. Tai, kas mus sieja su kitomis gyvomis būtybėmis, yra ne galia (teisės), bet kiekvienai gyvai būtybei būdingas negalėjimas arba negalia. Ši negalios etika leidžia priešpriešinti biopolitikai biofilosofijos projektą, kurį apibūdina imanentiniai egzistavimo būdai, bendramatiški visoms gyvoms būtybėms.

41 Plačiau apie tai: Art + Science Meeting. „May the Horse Live in Me (Interview with *Art Orienté Objet*)", http://artandsciencemeeting.pl/?page_id=306&lang=en [žiūrėta 2016-05-30].

42 *Ibid.*

VIII.

INTENSYVUMŲ MATERIALIZMAS

Šiame skyriuje aptarsime materialų visų kūnų egzistavimo pagrindą. Pastaraisiais metais ypač daug kalbama apie naująjį materializmą ir vitalistinį materializmą. Tad svarbu suvokti, kas naujo vadinamajame naujajame materializme ir koks jo santykis su Gilbert'o Simondon'o, Gilles'io Deleuze'o ir Félix'o Guattari bei Manuel'io DeLanda'os filosofija. Naujojo materializmo ištakų turėtume ieškoti Simondon'o suformuluotoje hilomorfizmo kritikoje: Simondon'as atmeta tiek materiją, tiek formą, taip pat bet kokį užbaigtą esinį ar individą, o jų vietoje siūlo apmąstyti patį individuacijos arba ontogenezės procesą. Būtent individuacijos procesas laikomas pirminiu, o individai – tai tik laikinos ir sąlygiškos individuacijos proceso sustabdymo būklės, kurios neatskleidžia nei buvusios procesualios kaitos, nei viso būsimų galimybių rezervuaro. Kitaip tariant, Simondon'as kuria materialistinę tapsmo ontologiją, kurią perima ir toliau plėtoja Deleuze'as ir Guattari. Sekdami Simondon'o hilomorfizmo kritika, jie taip pat atsisako materijos ir formos sąvokų, kurias pakeičia materijos-energijos samprata. Šis materijos-energijos srautas gali būti suvokiamas kaip vitalistinis principas, būdingas fizinėms, biologinėms, socialinėms ir psichinėms sistemoms. Deleuze'o ir Guattari suformuluotą vitalistinio materializmo koncepciją šiek tiek pakoreguoja DeLanda, kuris atskleidžia, jog materializmo koncepcijai suvokti svarbiausia yra intensyvumo bei intensyvių daugialypumų samprata. Būtent intensyvūs daugialypumai užtikrina kokybinį pokytį, kuris suteikia energijos individuacijos procesui.

Naujasis materializmas

Pastaraisiais metais pastebimas susidomėjimas materializmo sampratomis rodo ne tiek istorinio materializmo sugrįžimą, kiek atskleidžia naujas tyrimo prieigas ir metodologijas. Dėl šios priežasties kalbama apie „naująjį materializmą", kuris, pasak Rosi Braidotti, apima tokias skirtingas prieigas kaip neomaterializmas, feministinis naujasis materializmas, veikėju besiremiantis realizmas, materijos realizmas, į objektus orientuota ontologija, spekuliatyvusis materializmas, reliacinė ontologija, posthumanistinis materializmas, vitalistinis materializmas ir t. t.[43] Kaip teigia straipsnių rinkinio *Naujieji materializmai: ontologija, veiksmas ir politika* (2010) sudarytojos Diana Coole ir Samantha Frost, naujųjų materializmų suklestėjimą lėmė keli veiksniai. Pirmas veiksnys – gamtos mokslų raida, kuri leido naujai suvokti pačią materiją. Antras veiksnys – nauji bioetikos ir biopolitikos iššūkiai, kuriuos neišvengiamai kelia tokie reiškiniai kaip genetinė inžinerija, biotechnologijos ar klimato kaita. Trečias veiksnys – naujos, nedogmatinės politinės ekonomijos sukūrimo poreikis, grįstas suvokimu, jog kiekviena organinė ar neorganinė struktūra yra platesnio geografinio ir politinio proceso dalis (Coole, Frost 2010: 5–7).

Vienu iš tokių naujojo materializmo pavyzdžių galime laikyti Jane Bennett knygą *Vibruojanti materija: politinė daiktų ekologija* (2010), kuri susilaukė išskirtinio tyrėjų dėmesio. Pasiremdama Spinozos, Bergson'o, Deleuze'o ir Guattari, Bruno Latour'o, DeLanda'os teorijomis, Bennett bando rekonstruoti materialistinę ontologiją, kurioje materija apibrėžiama ne kaip pasyvi, inertiška ar mechaniška, bet kaip vibruojanti ir vitalistinė, t. y. turinti gebėjimą kurti ir patirti afektus, veiksmus ir intencijas. Kaip teigia

43 Taip Rosi Braidotti apibrėžia naujojo materializmo tyrimų lauką, pristatydama savo inicijuojamą leidybos seriją *Naujieji materializmai* Edinburgo universiteto leidykloje.

Bennett, *„vitališkumą* aš suprantu kaip daiktų – valgomų daiktų, prekių, audrų ar metalų – gebėjimą net tik apsunkinti ar blokuoti žmogaus valią ar tikslus, bet ir galimybę, kad jie taptų kvaziveikėjais ar jėgomis, turinčiomis savas trajektorijas, polinkius ar tendencijas. Aš siekiu artikuliuoti vibruojančio materialumo sąvoką, apimančią tiek tai, kas yra anapus žmogaus, tiek jo viduje, ir atskleisti, kaip pasikeistų politinių įvykių analizės, jei daiktams suteiktume tą galią, kuri jiems priklauso" (Bennett 2010: viii). Taigi Bennett teigia visų organinės ir neorganinės gyvybės formų lygiavertiškumą, kuris, jos manymu, leidžia kvestionuoti antropocentrines privilegijas ir tolygiai paskirstyti ontologinį svorį tiek žmogiškiems, tiek nežmogiškiems esiniams. Taigi į pasaulį žvelgiama iš posthumanistinės perspektyvos, kuri pakeičia žmogiškojo subjekto išskirtinumo suvokimą: viena vertus, tokia perspektyva atskleidžia, jog mūsų kūnas yra ne kas kita kaip bendras mineralizacijos, baltyminių reakcijų, virusų ir bakterijų, farmakologinių ir maisto produktų jungtinės veiklos procesas; kita vertus, ji leidžia naujai pažvelgti į tai, kas laikoma nežmogiškais kūnais arba tiesiog daiktais. Kaip teigia Bennett, „kiekvienas žmogus yra heterogeniškas nuostabiai ir pavojingai vibruojančios materijos mišinys. Jei materija pati yra gyva, tuomet ne tik sumažinamas skirtumas tarp subjektų ir objektų, bet ir atskleidžiamas visus daiktus siejantis materialusis pagrindas" (Bennett 2010: 12–13). Autorės manymu, tokia posthumanistinė perspektyva turi svarbių etinių ir politinių implikacijų, kadangi kiekvienas materialus objektas įgyja tam tikrą vertę. Kitaip tariant, jei implikuojamas visų daiktų ir kūnų materialumas, tuomet panaikinamas biopolitinio nuvertinimo ir išrūšiavimo pagrindas. Kaip teigia Bennett, „tokiu būdu vitalistinis materializmas gali sukurti apsauginį tinklą tiems žmonėms, kurie dabar pasaulyje, kuriame vadovaujamasi Kant'o morale, paprastai turi kentėti dėl to, kad neatitinka tam tikro (eurocentrinio, buržuazinio, teocentrinio ar kitokio) asmenybės modelio. [Materializmo] etinis tikslas būtų paskirstyti

vertę kilniau – kūnams kaip tokiems. Toks naujai atrastas dėmesingumas materijai ir jos galioms neišspręs žmonių išnaudojimo ar pavergimo problemos, tačiau jis *gali* sukurti nuovoką apie tai, kokiu mastu visi kūnai yra neatsiejamai susiję per tankų santykių tinklą" (Bennett 2010: 13).

Nors Bennett etinės ir politinės nuostatos sulaukė didelio palaikymo ir simpatijų, vis dėlto šiokių tokių keblumų iškyla tuomet, kai bandome paaiškinti, kodėl materija tampa vibruojančia, kitaip tariant, kai bandome suvokti, kas judina tai, kas juda. Kadangi Bennett remiasi vitalistinėmis teorijomis – Spinoza, Bergson'u, Deleuze'u, šių teorijų lauke tarsi atrodo akivaizdu, kad gyvybė yra gyva ir ji nepaliaujamai siekia išsaugoti savo būtį. Tačiau jeigu imsime akcentuoti ne vitališkumą ir gyvybę, o pačią materiją, tuomet daug sunkiau paaiškinti, kaip materija gali tapti „vitalistinė". Knygos pabaigoje Bennett teigia, jog „visos jėgos ir srautai (materialumai) yra arba gali tapti gyvi, afektiniai... (...) Tam tikru požiūriu viskas yra gyva" (Bennett 2010: 117). Tačiau tokia panvitalistinė materializmo koncepcija rodosi menkai įtikinama, kol nėra aptariamas ir analizuojamas pats materijos judėjimo principas. Kaip teigia Bennett knygą recenzavęs Bryan'as Bannon'as, „per daug jau neproblemiška teigti, kad visi egzistuojantys kūnai geba patirti ir sukelti afektus, be to, nereikia prilyginti šio dvipusio gebėjimo gyvybei... Jei gyvybė yra intensyvumų laukas, kaip aprašo Bennett, tuomet tai yra ne savybė, bet tam tikras *santykis* tarp afektų ir juos kuriančio asambliažo. Tokiu atveju, reiktų teigti, jog ne materija yra gyva, bet kad gyvybė reiškia tam tikrą sudėtingą santykį tarp skirtingų asambliažų" (Bannon 2011: 3). Turėdami galvoje šiuos teorinius priekaištus, pabandysime aptarti klasikinės hilomorfizmo sampratos kritiką ir atskleisti, kaip materijos samprata yra permąstoma Simondon'o, Deleuze'o ir Guattari bei DeLanda'os darbuose.

Simondon'o hilomorfizmo kritika

Materializmo sampratos persvarstymui ypač svarbi tampa prancūzų filosofo Gilbert'o Simondon'o suformuluota ontogenezės problema[44]. Knygoje *Individas ir jo fizinė-biologinė genezė* Simondon'as teigia, jog filosofija paprastai remiasi dviem teorinėmis prielaidomis: arba substanciniu atomizmu, kuris presuponuoja, kad individai visuomet jau egzistuoja, būdami sau tapatūs ir priešpriešinami tam, kas nėra jie patys, arba hilomorfizmu, kuris presuponuoja, jog individai yra sukuriami per materijos ir formos sąveiką. Tačiau tiek substancinis atomizmas, tiek hilomorfizmas vengia aprašyti patį ontogenezės procesą, t. y. paaiškinti, kaip sukuriamas individas. Paprastai apie individuacijos principą mąstoma laikinės sekos terminais: esama tam tikro individuacijos principo, jis atlieka individuacijos darbą, ir taip sukuriamas individas. Tačiau Simondon'as siūlo imtis priešingos strategijos: „ne pažinti individą remiantis individuacijos [principu], bet veikiau pažinti patį individuacijos [principą] remiantis individu" (Simondon 2009a: 5). Kitaip tariant, atskaitos tašku tampa ne individas, bet pats individuacijos arba ontogenezės principas, kuris apima ikiindividualią realybę, esamus individus ir jų potencialias savybes, t. y. tai, kuo individai dar gali tapti. Šiuo požiūriu individuaciją reikia suvokti kaip nenutrūkstamą procesą, o individą – kaip sąlyginį to proceso rezultatą, kuris atsiranda dirbtinai sustabdžius ir apribojus ikiindividualius arba dar tik potencialius individuacijos procesus.

44 Simondon'o svarbiausi teiginiai buvo suformuluoti jo1958 metų disertacijoje *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information* ir papildomoje disertacijoje *Du mode d'existence des objets techniques*. Papildoma disertacija *Du mode d'existence des objets techniques* buvo paskelbta iš karto *Aubier* leidyklos 1958 metais. Pagrindinė disertacija publikuota gerokai vėliau kaip du atskiri darbai: pirmoji dalis *L'individu et sa genèse physico-biologique* buvo paskelbta *Presses Universitaires de France* leidyklos 1964 metais, o antroji dalis *L'individuation psychique et collective* išleista *Aubier* leidyklos 1989 metais.

Taigi Simondon'as postuluoja tris būties pakopas: tai ikiindividuali būklė[45], kuri yra neskaidoma, individuacijos procesas, kuris suskaido būtį į atskiras fazes, ir individas – kaip sąlyginis individuacijos proceso produktas. Būtent šis galutinis produktas presuponuoja tam tikrą vienovę ir tapatybę, kuriomis grindžiamas metafizinis mąstymas, tačiau kurios nėra tinkamos aprašyti ontogenezę kaip tapsmo procesą. Kaip teigia Simondon'as, „norint apgalvoti individuaciją, būtis turi būti apmąstoma ne kaip substancija, ne kaip materija ar forma, bet kaip sistema, kuri yra įkrauta ir stipriai prisotinta, kuri viršija vienovę ir kuri sudaryta ne tik iš savęs, todėl negali būti adekvačiai suvokta remiantis trečio negalimo dėsniu" (Simondon 2009a: 6). Trečio negalimo dėsnis galioja tik sustingdytoms būties formoms, tačiau visiškai nepritaikomas ontogenezės procesams: „Vienovė ir tapatybė gali būti pritaikomos tik vienai būties fazei, kuri yra vėlesnė už individuacijos operaciją; šios sąvokos mums negali padėti atrasti individuacijos principo; jos nepritaikomos ontogenezės sampratai plačiąja prasme, kitaip tariant, būties tapsmui kaip tokiai būčiai, kuri dalija ir atskiria save per individuaciją" (Simondon 2009a: 6).

Taigi Simondon'as radikaliai persvarsto metafizinės filosofijos principus ir teigia, jog filosofija turi tyrinėti ne amžiną ir sau tapačią būtį, bet tos būties tapsmą, kurį jis vadina individuacijos procesu. Individuacijos procesai apima ne tik fizinius procesus, reguliuojamus fizikos ir chemijos dėsnių, bet ir organinius gyvybės raidos bei psichinius ar psichosocialinius procesus. Kitaip tariant, Simondon'as konstatuoja, jog tiek materija, tiek organinė gyvybė, tiek individuali psichika ar sociumas nuolat kinta pagal tuos pačius

45 Ikiindividuali būklė yra ankstesnė už individuacijos procesą, tačiau ankstesnė ne laiko, o logikos požiūriu. Ikiindividuali būklė yra palyginama su termodinaminiu metastabilumu – tai būklė, kuri yra aukštesnė už stabilumo – nestabilumo opoziciją ir kurią galima įsivaizduoti kaip tapsmo galimybių rezervuarą. Simondon'as teigia, jog būtent metastabilumas sukuria sąlygas individuacijos procesui (Barthélémy 2012: 222).

dėsnius, kuriuos pats Simondon'as dažniausiai skolinasi iš termodinamikos[46]. Šis filosofinės perspektyvos pakeitimas sąlygoja, kad atsisakoma ir visų metafizinių sąvokų: „Tai reiškia, jog substancijos, formos ir materijos sąvokos turi būti pakeistos daug esmingesnėmis pirminės informacijos, vidinio rezonanso, metastabilumo, energijos potencialo, matavimo sistemų (*orders of magnitude*) sampratomis" (Simondon 2009a: 10). Tačiau šis terminologinis ir konceptualus pokytis kartu reiškia ir tapatybės logikos atsisakymą, kadangi tapatybės logika galioja tik kalbant apie individuacijos rezultatus – individus. Tyrinėjant individuacijos procesus esminės tampa fazės ir transdukcijos sąvokos. Ikiindividuali būtis gali būti apibūdinama kaip metastabili sistema, kuriai būdinga tam tikra pusiausvyra; tačiau kartu ši būtis turi potencijų, kurios sąlygoja tai, kad būtis yra daugiau nei viena ir kitokia nei tik sau tapati. Pavyzdžiui, vanduo, esant tam tikrai temperatūrai, gali virsti garais arba ledo kristalais – taigi metastabili sistema gali patirti mutaciją arba naują fazę. Kaip teigia Simondon'o tyrinėtoja Muriel Combes, „būties netapatumas sau nėra tiesiog perėjimas nuo vienos tapatybės prie kitos, pastarąją paneigiant", „nes būtis pačia savo esme, tiesiogiai, yra mutacijos galia" (Combes 2013: 3). Kai metastabili sistema patiria kokybinį pokytį, skirtingos posistemės (skystis ir garai arba skystis ir kietas kūnas) yra susiejamos ir sudaro fazės energijos potencialą.

Akivaizdu, jog šiam termodinaminiam modeliui negali būti pritaikoma tapatybės logika, kurią Simondon'as siūlo keisti transdukcijos sąvoka: transdukcija reiškia fizinę, biologinę, psichinę, socialinę operaciją, kuri tam tikroje apibrėžtoje plotmėje reiškiasi kaip perėjimas, sklidimas ar skaidymasis, einantis nuo vieno elemento

46 Simondon'as kalba apie individuacijos režimus – fizinį, vitalinį ir psichinį-socialinį. Kartu šie režimai gali būti apmąstomi kaip skirtingos būties fazės, kurios visuomet egzistuoja tik per santykį su kita faze, kuri yra ne laikiškai vėlesnė, bet veikiau papildanti. Šiuo požiūriu Simondon'as kuria daugialypę būties fazių teoriją, kuri paaiškina individuacijos procesą (Barthélémy 2012: 221; 226).

prie kito, ir kuris šią plotmę progresyviai daugina ir kartu struktūruoja. „Transdukcijos veikla apima nuolat vykstantį individuacijos procesą: fizinėje plotmėje ji gali reikštis pačiu paprasčiausiu būdu kaip progresinis pakartojimas; tačiau sudėtingesnėse, pavyzdžiui, vitalinio metastabilumo, arba psichinės problematikos, plotmėse ji gali augti nuolat kintamais intervalais ir plėstis heterogeniškumo plotmėje" (Simondon 2009a: 10). Pavyzdžiui, kristalas yra geriausias transdukcijos pavyzdys: pasinaudojęs prisotinta skysta terpe, jis auga ir plečiasi visomis kryptimis, tuo pat metu ir keisdamas šią terpę, ir ją struktūruodamas. Kiekvienas kristalo sluoksnis pasitarnauja kaip pagrindas, padedantis struktūruoti naują sluoksnį. Transdukcija nusako ir organinę individuaciją, kai organizmas vystosi tam tikra kryptimi, keisdamasis ir kartu sukurdamas naują organinę struktūrą. Taigi bendriausia prasme transdukcija atskleidžia individuacijos procesualumą ir kartu tolydumą.

Tačiau transdukcija nusako ne tik objekto individuacijos procesą, bet ir proto, kuris seka šią būties genezę, būklę. Tad transdukcija yra ir individuacijos prielaida, jos kvazipriežastis, ir individuacijos suvokimo sąlyga. Simondon'as priešpriešina transdukciją dedukcijai ir indukcijai. Priešingai nei dedukcijoje, transdukcijos operacijoje neieškoma transcendentinio principo, galinčio paaiškinti ar išspręsti tam tikrą problemą; transdukcija visas sprendimo sąlygas randa pačioje struktūroje, panašiai kaip augantis kristalas panaudoja savo paties dalelių potencialą. Tad transdukcija veikia imanencijos plotmėje, kuri sprendžia problemas panaudodama virtualumo potencialą. Tačiau transdukcija priešpriešinama ir indukcijai – jei indukcijoje išskiriamos tos struktūros savybės, kurios visiems yra bendros, transdukcijoje išsaugomas kiekvieno elemento singuliarumas ir skirtumas. Kitaip tariant, jei individuacijos procesą suvokiame kaip nuolatinę kaitą ir vystymąsi, kuris vyksta per diferencijuojančių skirtumų kūrimą ir tų skirtumų derinimą naujoje struktūroje (imanencijos plotmėje), tuomet tampa akivaizdu, kodėl Simondon'as kritikuoja hilomorfinį modelį. Tiek formos, tiek

substancijos sąvokos presuponuoja tokią realybę, kuri yra posteriorinė individuacijos proceso atžvilgiu. Simondon'o manymu, tokia realybė yra redukuota ir nuskurdinta, kadangi čia susiduriame tik su individuacijos proceso reliktais, kurie yra atskirti nuo savo potencialumo ir kaitos galimybių. Dėl šios priežasties Simondon'as siūlo formos sąvoką keisti informacijos konceptu – informacija yra reikšmė, kuri randasi iš skirtumo ir neatitikimo (Simondon 2009a: 12). Jei forma yra nekintanti ir apibrėžta, informacija, priešingai, reiškia aktyvią komunikaciją, vidinį rezonansą, kuris užtikrina individuacijos tęstinumą. Šiuo požiūriu informacijos terminas, paprastai sietinas su transmisijos technologija, įgyja kitą reikšmę: informacija – tai reikšmė, kylanti iš skirtumo, skirtingų posistemių neatitikimo. Informacija reiškia deformacijos ir transformacijos procesą, numanomą individuacijos kryptį.

Tačiau kas tuomet atsitinka su materija, jei jos neįrėmina jokia apibrėžta forma? Simondon'as teigia, kad materiją „suklijuoja" vidinis rezonansas, kuris derina ir medijuoja skirtingus elementus. Kitaip tariant, pačioje materijoje atsirandantys skirtumai veikia kaip mediacija arba informacija, kuri ne perduoda tam tikrą turinį (žinią), bet veikiau derina skirtingas matavimo sistemas (*orders of magnitude*)[47]. Savo ruožtu materija ir forma yra suvokiamos kaip įtampos sistema, kurioje forma taikosi prie materijos, o materija tampa formą kuriančia struktūra. Simondon'as aptaria gerai žinomą plytos pavyzdį: pagal hilomorfinį modelį, molis yra beformė masė, kuriai primetama išorinė forma ir taip suformuojama plyta (Simondon 1964). Tačiau iš tiesų šis atvejis gali būti analizuojamas ir kaip

47 *Matavimo sistemos*, arba *skalės*, terminą Simondon'as įveda norėdamas paaiškinti, kad individas yra tik santykis, susiejantis skirtingas matavimo sistemas. Nors ikiindividualios būklės tam tikros sistemos nekomunikuoja tarpusavyje, individas įsteigia tarp jų santykį: pavyzdžiui, augalas kaip individas yra santykis tarp saulės energijos, būtinos fotosintezės procesui, ir mineralinių druskų molekulių, reikalingų augalui pamaitinti (Barthélémy 2012: 219–220).

individuacijos pavyzdys. Molis nėra tik pasyvi materija; jame jau glūdi deformacijos potencialas, kurį forma tik trumpam sustabdo ir apriboja. Vadinasi, materija ir forma turėtų būti analizuojamos kaip priešingų jėgų laukas, kaip nuolatinis moduliacijos procesas. Kaip teigia Combes, „molis gali būti galiausiai transformuojamas į plytas dėl to, kad jis jau turi koloidinių ypatybių, dėl kurių jis įgyja deformuojančios energijos, tačiau kartu išsaugo molekulinių jungčių vientisumą... Sekant tokiu aprašymu, molio plytos individuacija pasirodo kaip besivystanti energetinė sistema, kuri labai skiriasi nuo hilomorfinio supratimo, pagal kurį tai [formos ir materijos] santykis tarp vienas kitam išoriškų terminų" (Combes 2013: 6). Kitaip tariant, Simondon'as siūlo keisti dualistinį materijos ir formos modelį nuolat kintančia moduliacijos sistema. Šios sistemos tolydumą užtikrina ne forma, bet informacija, kuri žymi skirtumą arba neatitikimą tarp buvusių ir būsimų deformacijų.

Deleuze'o ir Guattari materialistinis vitalizmas

Simondon'o suformuluota hilomorfizmo kritika turėjo didelės įtakos Deleuze'o idėjoms. 1966 metais Deleuze'as parašo trumpą knygos *Individas ir jo fizinė-biologinė genezė* recenziją, kurioje aptaria svarbiausias Simondon'o idėjas[48]. Deleuze'o manymu, vienas svarbiausių Simondon'o atradimų – tai santykis tarp metastabilių sistemų, kurios nusako ikiindividualią būklę, ir pokyčio fazių, t. y. individuacijos proceso. Metastabiliose sistemose sugyvena skirtingi realybės lygmenys, skirtingos matavimo sistemos, kurios nekomunikuoja tarpusavyje. Nors šios realybės arba posistemės yra asime-

48 Recenzija pirmą kartą išspausdinta *Reviu Philosophique de la France et de l'Étranger*, no. 156, 1966, p. 115–118. Toliau cituojama iš: Gilles Deleuze „Review of Gilbert Simondon's *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1966)", *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, no. 12, 2001, p. 43–49.

triškos ir nebendramatės, visgi jos yra toje pačioje metastabilioje sistemoje ir išsaugo skirtumą kaip potencialumą, kaip potencialią pokyčio energiją (Deleuze 2001: 44). Deleuze'ą domina būtent ši pokyčio arba, kalbant termodinamikos terminais, fazės galimybė, kuri leidžia pereiti iš vienos posistemės į kitą ir kuri išsaugo komunikaciją tarp skirtingų, heterogeniškų tvarkų: „Mums rodosi, kad Simondon'o pasiūlyta perspektyva yra suderinama su intensyvių kiekybių teorija, nes kiekviena intensyvi kiekybė yra skirtumas savyje. Intensyvi kiekybė susideda iš skirtumo savyje (...) ir yra sukuriama tarp skirtingų lygmenų, heterogeniškų [matavimo] sistemų, kurios tik vėliau, vystydamosi, pradės komunikuoti" (Deleuze 2001: 44).

Tačiau, klausia Deleuze'as, kas lemia, kad skirtingos sistemos ima tarpusavyje komunikuoti? Deleuze'as teigia, jog iki šiol metastabilioje sistemoje koegzistavę skirtumai yra aktualizuojami ir tampa „problema", kurios „sprendimas" ir yra individuacijos procesas, kuris vyksta fazėmis, įgyvendinant kokybinius pokyčius. Šie sprendimai įgyvendinami dviem vienas kitą papildančiais būdais: pasitelkiant vidinį rezonansą, kuris laikomas paprasčiausiu komunikacijos tarp skirtingų tvarkų būdu, ir informaciją, kuri reiškia komunikaciją tarp skirtingų lygmenų. Tokiu būdu, teigia Deleuze'as, „individuacija pasirodo kaip naujas būties momentas, kai būtis tampa fazinė ir poruojasi pati su savimi" (Deleuze 2001: 46). Deleuze'o teigimu, Simondon'o teorijoje sukuriamos prielaidos naujai „daugiafazei" ontologijai, kuria remiantis paaiškinama, kaip gali rastis kas nors nauja.

Tačiau Deleuze'o santykis su Simondon'o teorija yra daug gilesnis, nei reikalautų recenzavimo įgūdžiai ir etika. Galima teigti, jog tiek *Skirtumas ir pakartojimas* (2004a), tiek *Prasmės logika* (2004b) yra persmelkti Simondon'o individuacijos idėjos ir siekio paaiškinti, kaip virtualus skirtumas savyje virsta aktualiu skirtumu, realizuojamu daiktų ir įvykių genezėje. Atsižvelgdamas į Simondon'o teoriją, Deleuze'as imasi kurti tai, ką pats vadina „naujuoju materializmu" ir „naująja transcendentaline filosofija" (Deleuze 2004c: 174–175).

Kaip teigia Alberto Toscano, „Simondon'o ir jo individuacijos teorijos vaidmuo tampa pirmaeilis, kai Deleuze'as imasi ontogenetinio struktūralizmo ir transcendentalinės plotmės permąstymo pasitelkdamas tokias operacijas, kurios leidžia pereiti nuo virtualiai diferencijuotų idėjų prie aktualiai diferencijuotų esinių[49]. Būtent Simondon'as leidžia Deleuze'ui permąstyti struktūras ne kaip nematerialias esmes ar formalius invariantus, bet kaip ikiindividualų individuacijos pagrindą. Taigi ontogenezė apibrėžiama kaip perėjimas nuo vienos rūšies daugialypumo, kurį sudaro vidinis skirtumas, prie kitos rūšies daugialypumo, kurį sudaro skaičiuojami ir klasifikuojami aktualių esinių daugialypumai" (Toscano 2009: 388–389). Galima teigti, jog savo ankstyvosiose knygose Deleuze'as imasi ypač sunkios užduoties: jis siekia perkurti struktūralizmą taip, kad galėtų paaiškinti individuaciją ir ontogenezę. Pradeda nuo struktūrų, kurios, kaip ir metastabilios sistemos, yra ikiindividualios ir apibrėžiamos vidinių skirtumų, dar nekomunikuojančių tarpusavyje. Tuomet jam iškyla beveik neįmanoma užduotis paaiškinti, kaip virtuali struktūra tampa aktualizuotomis skirtumų serijomis, kurios realizuoja ir materializuoja kuriamus esinius. Tačiau kaip įmanomas šis perėjimas nuo struktūros prie genezės? Kas priverčia virtualius skirtumus skilti į aktualias skirtumų serijas, kuriomis vyksta ontogenezės procesas?

Galime rekonstruoti tokią ontologinę schemą. Iš pradžių egzistuoja tam tikras intensyvus *spatium*, kuriame koegzistuoja skirtingi virtualūs daugialypumai. Vėliau imasi formuotis tam tikri individuacijos faktoriai, kurie leidžia rastis individuacijos laukams ir individuacijos serijoms. Norėdamas paaiškinti, kaip šios serijos ko-

49 Lietuvių kalba sunku perteikti skirtumą tarp virtualios diferenciacijos (*différentiation*) ir aktualios diferenciacijos (*différenciation*). Pirmoji sąvoka vartojama siekiant apibrėžti skirtumo santykius virtualios idėjos-struktūros viduje, o antroji įvardija tos struktūros aktualizavimo ir išskleidimo per serijas procesą (plačiau apie tai: Žukauskaitė 2011: 46–47).

munikuoja tarpusavyje, Deleuze'as įveda „tamsiojo prekursoriaus" sąvoką: tamsusis prekursorius pats yra nematomas ir neapibrėžiamas, tačiau būtent jis užtikrina komunikaciją tarp skirtingų serijų; tai skirtumų diferenciatorius (Deleuze 2004a: 146). Sąveiką tarp serijų užtikrina ir vidinis rezonansas, kuris sukuria „priverstinius judesius", priverčiančius heterogeniškus ir skirtingus elementus komunikuoti tarpusavyje (Deleuze 2004b: 298). Galima teigti, jog vidinis rezonansas serijas suporuoja, o „priverstiniai judesiai" užtikrina, kad šios serijos būtų susiejamos į vientisą, tačiau nuolat kintantį kontinuumą. Būtent šiame kontinuume ima formuotis individuacijos procesai, kuriuos Deleuze'as vadina spatiotemporaliniu dinamizmu ir pasyviosiomis sintezėmis. Spatiotemporalinis dinamizmas apima save organizuojančias sistemas, kurios, praradusios stabilumą, patiria intensyvius pokyčius. Pasyviosios sintezės siejamos su „lerviniais subjektais", kurie tuos intensyvius pokyčius vartoja. Galime teigti, jog „lervinių subjektų" samprata dar žymi individo ir subjektyvios percepcijos likučius ankstyvojoje Deleuze'o filosofijoje. Kitaip tariant, savo ankstyvosiose knygose Deleuze'as bando įveikti du individuacijos proceso apribojimus: viena vertus, stengiasi atsikratyti struktūralizmo palikimo, išardydamas virtualias struktūras ir jas pervesdamas į aktualias heterogeniškų skirtumų serijas. Kita vertus, Deleuze'as siekia išvengti, kad šių serijų daugialypumai nebūtų pasisavinami ir unifikuojami subjektyvios percepcijos. Nors Deleuze'o aprašomi „lerviniai subjektai" galėtų būti laikomi tokios subjektyvios percepcijos reliktu, visgi ši percepcija jau yra skilusi į daugybę beasmenių skirtumų – kontrakcijų, retencijų ir protencijų.

Šie individuacijos arba ontogenezės apribojimai yra įveikiami Deleuze'o ir Guattari knygoje *Tūkstantis plokštikalnių*: čia atmetamos bet kokios transcendentalinės prielaidos, pavyzdžiui, struktūra ar subjektas, o individuacijos procesas suvokiamas kaip sau imanentiško tapsmo ontologija. Deleuze'as ir Guattari postuluoja egzistuojant daugialypumų kontinuumą, kuris vadinamas imanencijos plotme, konsistencijos plotme ar kūnu be organų. Čia svarbu

suvokti, jog visi individuacijos procesą sąlygojantys veiksniai, pavyzdžiui, intensyvumas, lėtumas ar greitis, yra imanentiški pačiam procesui ir nėra sąlygojami jokio išorinio veiksnio – tikslo ar priežasties. Deleuze'as ir Guattari šią sau imanentiško tapsmo koncepciją ir vadina imanencijos, arba konsistencijos, plotme: „Konsistencijos plotmėje nesama nei substancijos, nei formos: *haecceitas*, kurie įrašomi šioje plotmėje, yra individuacijos būdai, kurie nekyla nei iš formos, nei iš subjekto. Ši plotmė yra abstrakti, bet reali; ją sudaro greičio ir lėtumo santykiai tarp beformių elementų bei kompozicijos su atitinkamais intensyviais afektais (plotmės „ilgumos" ir „platumos")" (Deleuze, Guattari 2004b: 558). Konsistencijos plotmę dažnai „pagauna" ar kerta organizacijos plotmė arba organizacijos principas, kurio tikslas yra įsteigti struktūrą ar vystymosi planą, primesti formą ar subjektą. Galima teigti, jog ankstyvojoje Deleuze'o teorijoje dominavusią priešpriešą tarp struktūros ir genezės dabar pakeičia priešprieša tarp organizacijos ir konsistencijos plotmių: „Organizacijos plotmė nuolatos įnikusi į konsistencijos plotmę, visuomet stengiasi pažaboti pabėgimo linijas, sustabdyti ar pertraukti deteritorizacijos judesius, apsunkinti juos ir naujai stratifikuoti, jos gelmėse naujai atkurti formas ir subjektus. Ir atvirkščiai, konsistencijos plotmė nuolat siekia atsiplėšti nuo organizacijos plotmės, priverčia daleles atitrūkti nuo jos paviršiaus, išmaišyti formas greičio ir lėtumo įspaudais, sutrikdyti funkcijas pasitelkdama asambliažus ir mikroasambliažus" (Deleuze, Guattari 2004b: 297–298). Taigi konsistencijos plotmę galime suvokti kaip materialų kontinuumą, kuris nuolat kinta pagal įvairias moduliacijas ir kartu apima neribotą virtualių galimybių potencialą, o organizacijos plotmę galime įsivaizduoti kaip struktūruojantį principą, kuris laikinai apriboja virtualias galimybes ir primeta šiam kontinuumui aktualią formą.

Akivaizdu, jog taip suprastas materialus kontinuumas nesuderinamas su klasikiniu hilomorfizmo modeliu. Deleuze'as ir Guattari atmeta organizacijos principą ne tik dėl to, kad šis principas dažnai yra lydimas išorinės (valstybinės ar kitos politinės) prievartos, bet ir

dėl to, kad organizacijos ir formos principas jau imanentiškai glūdi materialiame kontinuume. Imanencijos, arba konsistencijos, plotmę sudaro singuliarumai ir *haecceitas*[50] – t. y. tokie elementai, kurie turi savąją, tik sau būdingą formą. *Haecceitas* yra tam tikra individuacijos pakopa, kuri nurodo tam tikrą intensyvumo laipsnį, pavyzdžiui, tam tikrą dienos laiką, tam tikrą atspalvį ar judėjimo greitį. Kitaip tariant, ši individuacija visada yra momentinė ir laikina, galinti tuoj pat patirti transformaciją ar pokytį; kita vertus, kiekviena individuacija turi poveikį kitoms individuacijoms, taigi gali tiek sukelti, tiek reaguoti į kitų individuacijų afektus. Svarbu pabrėžti, kad individuacijos gali laikinai suformuoti individus – laikinas individuacijų kombinacijas, tačiau tai nėra nei subjektai, nei išbaigti esiniai. Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, „tai yra judėjimo ir rimties, greičio ir lėtumo santykiai tarp beformių elementų arba tarp elementų, kurie yra santykinai beformiai, tai visų rūšių molekulės ir dalelės. Esama tik *haecceitas*, afektų, nesubjektiškų individuacijų, kurie sukuria kolektyvinius asambliažus" (Deleuze, Guattari 2004b: 293–294). Kitaip tariant, individuacijos koncepcija įteisina tokią materijos sampratą, pagal kurią forma jau implicitiškai glūdi materijos judėjime: tai „materija-judėjimas, materija-energija, materija-tėkmė, nuolat kintanti materija, kuri įsikuria asambliažuose ir juos palieka" (Deleuze, Guattari 2004b: 449). Kitaip tariant, prieinama prie išvados, jog klasikinis hilomorfinis modelis, žymintis materijos ir formos opoziciją, turi būti pakeistas *materijos-jėgos* arba *materialios jėgos* samprata (Deleuze 2006c: 160).

Kad pagrįstų šią materijos-energijos sampratą, Deleuze'as ir Guattari pasitelkia filosofinius bendraminčius – Edmund'ą Husserl'į ir Simondon'ą. Husserl'is tampa svarbiu sąjungininku dėl to, kad atskyrė silpnųjų ir materialių esmių sritį (esmių, kurios yra

50 Sąvoka *haecceitas* paimta iš scholastinės Jono Dunso Škoto filosofijos, kur ji reiškia „savąją esinio formą" ir lietuviškai galėtų būti verčiama kaip „šitybė".

klajūniškos, neapibrėžtos, tačiau kartu griežtos) nuo fiksuotų, apskaičiuojamų ir formalių esmių. Čia aptariamos silpnosios esmės svarbios todėl, kad jos sukuria išsklidusius agregatus ir šiuo požiūriu skiriasi nuo formą turinčių daiktų. Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, „jos siejasi su *kūniškumu* (materialumu), kurio nereikėtų painioti su intelektu suvokiamomis, formaliomis esmėmis ar jusliškai suvokiamu, suformuotu ir suvoktu daiktiškumu. Šis kūniškumas turi dvi charakteristikas: viena vertus, jis neatskiriamas nuo pokyčio, deformacijos ar transformacijos procesų (...), kurie veikia kaip įvykiai (pašalinimas, papildymas, projektavimas...); kita vertus, jis neatskiriamas nuo ekspresyvių ar intensyvių kokybių, kurios gali skirtis savo laipsniu, ir kurios yra sukurtos kaip kintantys afektai (pasipriešinimas, kietumas, svoris, spalva...). Taip sukuriama slanki jungtis *įvykis-afektas,* kuri sukuria silpnas kūniškas esmes ir kuri skiriasi nuo fiksuotų jungčių..." (Deleuze, Guattari 2004b: 450). Kitaip tariant, Husserl'is paverčia silpnąsias esmes tarsi tarpininku tarp esmių ir jusliškai suvokiamų daiktų, tarp daiktų ir konceptų, panašiai kaip ir kantiškasis schematizmas. Tačiau silpnosios esmės yra svarbios tik tiek, kiek jos išlieka autonomiškos, kiek jos įsiterpia tarp daiktų ir minčių, sukurdamos slankiąsias jungtis ir taip ištrindamos to, ką jungia, tapatybes.

Panašiai Deleuze'as ir Guattari perinterpretuoja Simondon'o teoriją. Aptardami Simondon'o suformuluotą hilomorfizmo kritiką, jie pabrėžia, jog materijos ir formos sąvokos negali paaiškinti tokių aspektų kaip veiksmas ir judėjimas: „Viena vertus, prie suformuotos ar formuojamos materijos turime pridėti energetinį judesio materialumą, kuris atsineša *singuliarumus* ir *haecceitas,* kurie jau patys savaime yra tam tikros implicitinės formos... Kita vertus, prie esminių materijos savybių, kylančių iš formalių esmių, mes turime pridėti *kintančius intensyvius afektus,* kurie arba kyla iš veiksmo, arba daro jį galimą..." (Deleuze, Guattari 2004b: 450–451). Kitaip tariant, materija ir forma niekuomet neegzistuoja atskirai, bet kuria tolydžias kintančias variacijas. Galima teigti, jog materijos ir

formos priešpriešą Deleuze'as ir Guattari pakeičia opozicija tarp formos ir nuolat kintančios moduliacijos, tarp molinės sandaros ir molekulinės variacijos, tarp organizacijos plotmės ir konsistencijos plotmės.

Siekdami paaiškinti materijos-judėjimo ar materijos-energijos sampratą, Deleuze'as ir Guattari kalba apie „mašininį *phylum*" – materiją, kuri nėra vien organinė, vitalistinė, bet kartu nėra ir grynai mechaninė. Tai materija, kuri išreiškia neorganinį vitalinį principą, būdingą tiek gyviesiems organizmams, tiek technologiniams objektams. Šiuo požiūriu Deleuze'as ir Guattari seka Simondon'o „analoginiu paradigmatizmu", leidžiančiu palyginti skirtingoms paradigmoms priklausančius reiškinius. Neatsitiktinai Simondon'as fizinius, biologinius, psichinius individus gretino su techniniais objektais ir kalbėjo apie „techninį mentalumą" (Simondon 2009b), taip pat teigė, jog techninių objektų egzistavimo būdas yra toks pat kaip ir bet kurio gyvo organizmo (Simondon 2011). Panašiai Deleuze'as ir Guattari, siekdami atskleisti materijos vitalizmą, pasitelkia metalurgijos pavyzdį: metalas yra medžiaga, kuri, sekant hilomorfiniu modeliu, gali būti išlydoma ir ruošiama tam tikrai formai; savo ruožtu ši forma gali tapti medžiaga naujam perdarymo veiksmui, sekant tam tikra nustatyta linijine tvarka. Tačiau galimas ir kitoks suvokimo modelis, kai energetinis materialumas išsilieja iš paruoštos materijos, o kokybinės deformacijos ir transformacijos išsilieja iš numatytos formos (Deleuze, Guattari 2004b: 453). Materiją ir formą išsprogdina materialistinis vitalizmas, apimantis visas gyvosios ir negyvosios materijos formas: „Kitaip tariant, tai, ką metalas ir metalurgija atskleidžia, yra materijai būdinga gyvybė, vitalinė materijos kaip tokios būklė, materialistinis vitalizmas, kuris neabejotinai egzistuoja visur, bet paprastai yra nematomas ar paslėptas, tapęs neatpažįstamas, atskirtas pasitelkiant hilomorfinį modelį" (Deleuze, Guattari 2004b: 454). Kitaip tariant, Deleuze'as ir Guattari postuluoja egzistuojant neorganinę gyvybę – tam tikrą „tamsųjį prekursorių", kuri yra materijos vystymosi stimulas ir kvazipriežastis. Neorganinė gyvybė yra

imanentinė galia, persmelkianti visos materijos materialumą ir priverčianti jį nepaliaujamai keistis ir judėti.

DeLanda: intensyvumų materializmas

Simondon'o ir Deleuze'o idėjas toliau plėtoja filosofas Manuel'is DeLanda. Kaip ir Simondon'as, DeLanda žavisi termodinamikos sąvokomis, todėl skirtingas – geologines, biologines, socialines ir lingvistines – plotmes aiškina kaip metastabilias sistemas, patiriančias tam tikrą kaitą. Knygoje *Tūkstantis nelinijinės istorijos metų* (2000) DeLanda tvirtina, jog ši kaita turėtų būti suvokta ne kaip nuosekli evoliucija, o kaip „nelinijinė istorija". Kiekvienai sistemai būdingas metastabilumas; tačiau kartu jai būdingi tam tikri atraktoriai, stumiantys tą sistemą lūžių arba bifurkacijos taškų link, kol galiausiai sistema atsiduria pereinamojoje fazėje (*transition phase*). Pavyzdžiui, vanduo esant tam tikroms sąlygoms gali įgyti kietą, skystą ar dujų pavidalą; panašiai ir visuomenė, esant tam tikriems faktoriams (populiacijos tankis, maisto ištekliai, pinigai), gali pereiti iš vienos organizacijos būklės į kitą. Kitaip tariant, DeLanda, kaip ir Simondon'as, remiasi tuo pačiu „analoginiu paradigmatizmu" ir teigia, kad tiek organinei, tiek neorganinei materijai būdingi tie patys kūrybiniai saviorganizacijos principai: tas pats saviorganizacijos principas verčia neorganinę materiją, pavyzdžiui, kristalą, kristalizuotis, o organinę materiją, pavyzdžiui, gelinės konsistencijos minkštakūnius, mineralizuotis ir įgyti kaulinį pavidalą. Kaip teigia DeLanda, „visos šios spontaniškos struktūrinio generavimo formos leidžia daryti prielaidą, jog neorganinė materija yra daug įvairesnė ir kūrybingesnė, nei mes kada nors įsivaizdavome. Ši įžvalga apie materijos vidinį kūrybiškumą turi būti įtraukiama į mūsų naujas materialistines filosofijas" (DeLanda 2000: 16). DeLanda realybę suvokia kaip „vienbalsę" materiją-energiją, kuri, patirdama įvairias pereinamąsias fazes, sukuria naujas struktūras ir procesus, papildan-

čius jau egzistuojančiųjų rezervuarą. „Akmenys ir vėjai, bakterijos ir žodžiai – visa tai yra skirtingos tos pačios dinamiškos materialios realybės manifestacijos, arba, kitaip tariant, jos reprezentuoja skirtingus būdus, kuriais ši viena materija-energija *išreiškia save*" (DeLanda 2000: 21). Tačiau kokiu būdu šios skirtingos reprezentacijos sąveikauja tarpusavyje? Kaip įmanoma sąveika tarp heterogeniškai skirtingų darinių?

Siekdamas paaiškinti pereinamųjų fazių arba kaitos procesus, DeLanda pasitelkia intensyvumo sąvoką, kurios teorinį apibrėžimą jis perima iš Deleuze'o ir Guattari filosofijos, o konkrečių pavyzdžių ieško termodinamikos moksle. Pavyzdžiui, termodinamikoje galima išskirti ekstensyvias ir intensyvias fizines savybes. Ekstensyvios savybės apima tokius dydžius, kurie yra išmatuojami, pavyzdžiui, ilgis, plotis, garso stiprumas, energija. Šios ekstensyvios savybės išsiskiria tuo, kad gali būti dalijamos: tarkim, padaliję tam tikro ilgio atkarpą pusiau, turime dvi vienodo ilgio atkarpas. Priešingai, intensyvios ypatybės yra tokios, kurios negali būti dalijamos: pavyzdžiui, jei paimsime indą su 90 laipsnių temperatūros vandeniu ir padalysime jį į dvi dalis, nereiškia, kad turėsime du indus, kuriuose vandens temperatūra bus 45 laipsniai; turėsime du indus su pirminės temperatūros vandeniu. Vadinasi, intensyvias savybes apibrėžia ne tiek jų dalumas, kiek tai, jog dalijamos jos patiria kokybinį pokytį. Pavyzdžiui, jei norėtume dar šiek tiek padidinti vandens temperatūrą, jis greitai užvirtų ir taptų garais, vadinasi, patirtų kokybinį pokytį (DeLanda 2002: 25). Taigi esminis intensyvių savybių požymis yra tas, kad jos negali didėti ar mažėti nekeisdamos savo prigimties. Šis termodinaminis apibrėžimas, DeLanda'os manymu, turėtų būti išplečiamas ir pritaikomas kitoms sritims, kad ir gyvybės rūšių ar organizmų individuacijos procesams. Akivaizdu, jog biologinės sistemos atveria daug daugiau kombinatorikos galimybių, nei fizikiniai dydžiai. Būtent todėl biologijos plotmėje intensyvios savybės įsikuria asambliažuose, kurie sujungia heterogeniškas savybes jų nesuvienodindami. Pavyzdžiui, vaikščiojantis gyvūnas, žemė, ant kurios

jis vaikšto, ir gravitacinis laukas sukuria heterogenišką asambliažą, kuriame kiekvienas narys išsaugo savo skirtingumą. Tad fizikinių sistemų atveju kalbama apie skirtumus, o biologinių – apie skirtumus tarp skirtumų (DeLanda 2002: 73).

Nors fizikos ir biologijos mokslai pateikia pakankamai intensyvumų doktrinos pavyzdžių, savo samprotavimų teorinės atramos DeLanda ieško Deleuze'o ir Guattari filosofijoje. *Tūkstantyje plokštikalnių* Deleuze'as ir Guattari išskiria ekstensyvius ir intensyvius daugialypumus[51]: ekstensyvūs daugialypumai yra dalijami ir skaičiuojami, o intensyvūs daugialypumai yra sudaryti iš dalelių, kurios negali dalytis nekeisdamos savo prigimties (Deleuze, Guattari 2004b: 37). Galima teigti, jog ši teorinė perskyra tarp ekstensyvių ir intensyvių daugialypumų pagrindžia visą *Tūkstančio plokštikalnių* konceptų organizaciją ir įsikūnija skirtingose opozicijose: tai medžio pavidalo struktūra *vs* rizoma, organizmas *vs* kūnas be organų, padalyta erdvė *vs* tolydi erdvė, organizacijos plotmė *vs* konsistencijos plotmė. Pirmasis šių opozicijų narys sietinas su ekstensyviais, dalijamais ir skaičiuojamais daugialypumais, o antrasis – su intensyviais daugialypumais, kurie negali būti dalijami nekeičiant jų prigimties. Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, „...intensyvumas nėra sudarytas iš sudedamų ir pakeičiamų dydžių: temperatūra nėra dviejų mažesnių temperatūrų suma, greitis taip pat nėra dviejų mažesnių greičių suma. Kadangi kiekvienas intensyvumas pats yra skirtumas, jis dalijasi tokiu būdu, kad kiekvienas padalytas narys skiriasi savo prigimtimi nuo kitų narių“ (Deleuze, Guattari 2004b: 533). Pavyzdžiui, bergsoniška laiko trukmė negali būti padalyta į

51 Deleuze'as ir Guattari daugialypumo sąvoką perima iš matematiko ir fiziko Riemann'o, kuris skiria diskretiškus ir tolydžius daugialypumus. Taip pat jie nurodo į Meinong'o ir Russel'o darbus, kuriuose skiriami ekstensyvūs (matavimo arba dalumo) ir intensyvūs (atstumo) daugialypumai. Taip pat jie prisimena Bergson'o skirtį tarp kiekybinių, arba ekstensyvių, daugialypumų ir kokybinių, arba trukmės, daugialypumų (plačiau apie tai: Deleuze, Guattari 2004b: 36–37).

vienodus kiekybinius vienetus, nes dalijama ji visada virsta kokybiškai skirtingais praeities, dabarties arba ateities momentais. Panašiai ir tolydi erdvė, kurios pavyzdžiu galėtų būti Riemann'o aprašyta erdvė, gali būti apibrėžiama ne pagal tikslų atstumą tarp tam tikrų taškų, bet pagal intensyvų santykį tarp artimų aplinkų, kurios gali būti apibrėžiamos keliais skirtingais būdais.

Panašiu principu funkcionuoja ir kitos jau minėtos *Tūkstančio plokštikalnių* sąvokos. Pavyzdžiui, rizoma yra toks darinys, kuris numato santykį tarp skirtingų, heterogeniškų elementų, kurie yra skirtingos prigimties arba gali tokiais tapti jungimosi metu. Savo ruožtu kūnas be organų yra tokia (dez)organizacijos forma, kuri pati inicijuoja intensyvumus ir leidžia jiems veikti. Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, „kūnas be organų yra padarytas tokiu būdu, kad jį gali užimti arba apgyvendinti tik intensyvumai. Tik intensyvumai veikia ir cirkuliuoja. (...) Kūnas be organų priverčia intensyvumus veikti; jis produkuoja ir paskirsto juos erdvėje (*spatium*), kuri pati yra intensyvi, o ne ekstensyvi. Tai (...) materija, kuri užima erdvę tam tikru mastu – tokiu mastu, kuris atitinka produkuojamus intensyvumus. Tai nestratifikuota, beformė, intensyvi materija, intensyvumo matrica, kurios intensyvumas lygus nuliui... Materija, kuri lygi energijai" (Deleuze, Guattari 2004b: 169). Taigi būtent intensyvumas yra ta jėga, kuri priverčia materiją keistis ir judėti. Šiuo požiūriu galime teigti, kad Deleuze'as ir Guattari sukūrė ne tiek vitalistinio materializmo, kiek *intensyvumų materializmo* doktriną: kitaip tariant, materiją apibrėžia intensyvūs kokybiniai pokyčiai, kurie ją paverčia nenutrūkstamu energijos srautu. Tačiau kartu svarbu pabrėžti, jog kiekvienas intensyvumas yra imanentiškas materijai, visuomet jau gyvenantis joje ir iš karto tampa nematomas ir nesuvokiamas, vos tik įvyksta kokybinis pokytis. Galbūt tai padeda paaiškinti, kodėl *Tūkstantyje plokštikalnių* tokia svarbi tampa tapsmo nesuvokiama sąvoka: intensyvumas juda ne tik tapsmo kažko, bet kartu ir tapsmo nesuvokiama link. Tad atidavęs savo energiją tapsmui kažkuo, intensyvumas neišvengiamai dingsta ir tampa nesuvokiama.

Apibendrinant galima teigti, jog visi aptariami autoriai – Simondon'as, Deleuze'as ir Guattari bei DeLanda – sukūrė materialistinės tapsmo ontologijos modelį ir įtikinamai atskleidė materijos judėjimo principus bei mechanizmus. Visi aptariami autoriai presuponuoja pradinę skirtį tarp metastabilių sistemų, kurios yra pusiausvyros būklės, ir mutacijos fazės, kurioje tampa įmanomas kokybinis pokytis. Svarbiausia ontologine realybe jiems tampa mutacija, pokytis, individuacija, tapsmas, o ne esiniai ar individai, kurie suvokiami tik kaip laikini ir sąlyginiai sustabdyto tapsmo padariniai. Dėl šios priežasties tapsmo ar individuacijos procesui nustoja galioti tapatybės logika, kuri pakeičiama transdukcija ir diferenciacija. Transdukcija ir diferenciacija apima tiek skirtumų serijų kūrimą, tiek ir jų derinimą naujame asambliaže. Šias derinimo funkcijas atlieka vidinis rezonansas, „tamsusis prekursorius", rizoma, kūnas be organų, konsistencijos plotmė. Tačiau svarbiausia šioje tapsmo ontologijoje yra ne skirtumai tarp homogeniškų darinių, kurie gali būti matuojami ir apskaičiuojami, bet skirtumai tarp heterogeniškų darinių, kurie implikuoja kokybinį pokytį. Šiuo požiūriu susiduriame su intensyviais skirtumais, kurie sudaro tapsmo energijos potencialą. Būtent ši intensyvumų, arba intensyvių daugialypumų, samprata leidžia paaiškinti, kaip įmanomas kokybinis pokytis, ir padeda suprasti, kodėl materija mums ima atrodyti esanti „gyva" ir „vibruojanti".

Šioje vietoje galime grįžti prie Bennett teiginio, kad materijos persvarstymas (nepaisaint to, ar ji vitalistinė, ar intensyvi) turi etinių ir politinių implikacijų. Jei sutinkame su Simondon'o aptartu analoginiu paradigmatizmu, t. y. įsitikinimu, jog fizinės, organinės, psichinės ir socialinės sistemos vystosi pagal tuos pačius principus, tuomet turime pripažinti, jog kiekviena sistema ir kiekviena materijos forma turi vienodą vertę. Dar daugiau: kadangi kiekviena sistema nuolat kinta, transformuojasi ir patiria kokybinį pokytį, nė viena šio pokyčio fazių negali būti laikoma pranašesne už kitą. Savo ruožtu kiekviena pokyčio fazė reiškia pokyčio intensyvumą, pokyčio energi-

ją, kuri implikuoja skirtumą savyje. Kitaip tariant, materialumą sudaro intensyvių skirtumų kontinuumas arba transdukcija, kuri reiškia intensyvių kokybių perėjimą nuo vieno elemento prie kito. Tad tapatybės logika, kuri visuomet veikia per atskyrimą ir pašalinimą, presuponuoja tam tikrą biopolitinį išrūšiavimą, o materiali transdukcijos logika presuponuoja visų gyvybės formų daugiabalsį chorą.

IX.

GYVYBĖ KAIP GRYNOJI IMANENCIJA

Visos aptartos posthumanizmo srovės ar kryptys imasi naujai apibrėžti gyvybės klausimą. Klasikinė filosofija gyvybę visuomet apibrėždavo per kažką kita nei ji pati, o posthumanizmo filosofijoje gyvybė suvokiama kaip sau imanentiškas egzistavimo būdas. Savo tekste *Imanencija: gyvybė* (2005); Deleuze'as gyvybę nusako kaip grynąją imanenciją, singuliarumą ir virtualumą. Būtent šį gyvybės virtualumą ir neapibrėžtumą akcentuoja Agamben'as ir Badiou, komentuodami Deleuze'o tekstą. Jų manymu, būtent dėl savo virtualumo ir neapibrėžtumo gyvybė yra nebendramatė pajungiančiai galiai: biopolitinė galia remiasi transcendentiniais principais ir bendriausia prasme veikia kaip pašalinimas, o gyvybinė galia veikia kaip įtraukianti disjunkcija, kuri bet kokį atskyrimą ar pašalinimą daro negalimą. Šiuo požiūriu gyvybė kaip grynoji imanencija leidžia pasipriešinti biopolitinei galiai. Ši nauja gyvybės filosofija, aiškinanti gyvybę kaip imanentinį egzistavimo būdą, vadinama biofilosofija. Biofilosofiją apibrėžia šios svarbiausios charakteristikos: tai daugialypumas, virtualumas ir beasmeniškumas, pereinantis į tapsmą nesuvokiama. Klasikinė filosofija gyvybę aiškindavo primesdama jai tam tikrą esmę ar tapatybę, o biofilosofijoje konstatuojamas gyvybės daugialypumas. Biofilosofijoje gyvybė apibrėžiama kaip daugialypis heterogeniškas asambliažas, kurį nusako kintančios dimensijos ir progresyvi diferenciacija. Daugialypumas presuponuoja nehierarchinį, neišskiriantį koegzistavimo pagrindą, kurį pagrindžia virtualumo samprata. Virtualumo plotmėje, priešingai nei galimybės plotmėje, visos gyvybės formos ne išskiriamos ir atmetamos, bet koegzistuoja kartu susietos per disjunkcijos sintezę. Gyvybės formos yra asubjektiškos ir beasmenės: vadinasi, kiekviena gyvybės forma siekia ne išskirtinumo, pripažinimo ir galios, bet kokybinio

pokyčio, intensyvaus tapsmo, kuris atsiskleidžia per tapsmą nesuvokiama.

Kas yra gyvybė?

Jau aptartos kūniškumo, gyvūniškumo ir materialumo dimensijos leidžia paklausti: kas yra gyvybė? Klasikinė filosofija gyvybės sampratą visuomet buvo linkusi apibrėžti remdamasi transcendentiniu principu: gyvybė yra arba pirminis pradas, arba teleologinis principas, arba esmė, nurodanti anapusinį pasaulį. Kitaip tariant, gyvybės klausimas nuo Aristotelio iki Heidegger'io buvo redukuotas į klausimą apie transcendentines esmes. Intensyvumų materializmo filosofija gyvybės klausimą verčia performuluoti imanencijos terminais: gyvybė yra imanentiška sau pačiai ir gali būti apibrėžiama tik pagal savo vidinius dėsnius. Eugene'as Thacker'is knygoje *Po gyvybės* (2010) teigia, jog gyvybės klausimas filosofijoje buvo nuolat redukuojamas į kitas disciplinas – ontologiją, teologiją ar biologiją. Tačiau net ir tuo atveju, kai pavyksta išsaugoti gyvybės sampratos autonomišką filosofinį statusą, gyvybę vis tiek linkstama aiškinti per kažką kita nei ji pati: „Bet kuri „gyvybės" ontologija apmąsto gyvybę sąvokomis, kurios reiškia kažką kita nei gyvybė. Tas „kažkas kita nei gyvybė" dažniausiai įvardijamas metafizinėmis sąvokomis: tai laikas ir laikiškumas, forma ir priežastingumas ar siela ir imanencija. Iš to seka (...), jog „gyvybė" yra ne tik viena iš filosofijos svarstomų problemų, bet tokia problema, kuri kvestionuoja pačią filosofiją" (Thacker 2010: X). Kitaip tariant, norint suvokti, kas yra gyvybė, būtina persvarstyti pačią filosofijos sampratą bei metodologiją ir rasti tokių sąvokų, kurios ne redukuotų gyvybę į kažką kita ar siektų jos vidinės esmės, bet leistų apmąstyti gyvybę kaip nežmogišką neantropocentrinę jėgą. Tokią metodologiškai naują gyvybės sampratą Thacker'is vadina biofilosofija, kurią atskiria tiek nuo klasikinės ontologijos, tiek ir nuo biologijos filosofijos, kurią taip pat

laiko esencialistine disciplina. Kaip teigia Thacker'is, „galbūt tai, ką Heidegger'is laikė esminiu filosofiniu modernybės klausimu – būtis ar *Dasein*, tapo pakeista vienu svarbiausiu naujojo tūkstantmečio klausimu – „pačios gyvybės" problema ar *zōē* ir *bios* perskyra. Mūsų jau nebejaudina didieji metafiziniai klausimai apie būtį, laiką ir vienį. Biofilosofija yra šių klausimų pakeitimas ar perdarymas: tyrinėjama ne būtis, bet „pačios gyvybės" problema, kitaip tariant, klausimas, kuris verčia pergalvoti gyvybės bei vitališkumo sampratas" (Thacker 2016: 128).

Taigi kuo biofilosofijos samprata skiriasi nuo klasikinės ontologijos ir biologijos filosofijos? Tiek klasikinė ontologija, tiek biologijos filosofija visuomet kelia esmės klausimą ir siekia atrasti universalias gyvybės charakteristikas („kas yra gyvybė?"); biofilosofijoje toks klausimas yra visiškai beprasmis, nes gyvybę apibūdina ne jos „vidinė esmė", bet būtent jos daugialypumas. Šiuo požiūriu galime teigti, jog biofilosofijos paradigmai būdinga tai, kad filosofinis esmės konceptas čia pakeičiamas daugialypumo sąvoka. Biofilosofijoje tyrinėjamos ne vidinės esmės, bet sąsajos ir tinklai, kurie visuomet išstumia gyvybę už jos pačios ribų ir verčia ją vystytis. Kaip teigia Thacker'is, „biofilosofija implikuoja „gyvybės kaip tokios" dialektiką. Ji atmeta „gyvybės kaip tokios" sąvoką, kuri yra amžinai įstrigusi tarp gamtos ir kultūros, biologijos ir technologijos, žmogaus ir mašinos polių. Vietoj šios sąvokos biofilosofija išranda sąvokas, kurios sujungia ir formuoja tinklus: tai molekulinis [tapsmas], daugialypumas, tapsmas gyvūnu, gyvybė kaip pasipriešinimas..." (Thacker 2016: 128). Taip biofilosofija labiau priartėja prie saviorganizacijos, vyksmų ar sudėtingumo teorijų nei prie klasikinės ontologijos.

Kitas svarbus momentas, apibrėžiantis biofilosofiją, yra tas, kad biofilosofija implikuoja visų antropomorfinių gyvybės sampratų kritiką. Nors gyvybės sąvoka apima gyvūnų, augalų ir kitų biologinių būtybių gyvybę, taip pat ir neorganinę gyvybę, vis dėlto aukščiausia pakopa laikoma žmogaus gyvybė. Tačiau, kaip jau buvo aptarta

ankstesniame skyriuje, gyvybė veikiau yra intensyvi jėga, o ne tai, kame ji įsikūnija. Kaip teigia Thacker'is, „biofilosofija nurodo tokią prieigą, kuri apima nežmogišką gyvybę, neorganinę gyvybę, anoniminę gyvybę, neapibrėžtą gyvybę – tai, ką Deleuze'as (2005) vadino tiesiog gyvybe" (Thacker 2016: 127). Tokios anoniminės gyvybės pavyzdžiu galėtume laikyti biomeno kūrinius, kuriuos dažniausiai sudaro genetiškai modifikuoti organizmai arba dar mažesni biologiniai vienetai, pavyzdžiui, proteinai ar DNR sekos. Biomeno kūriniai įsteigia specifinius nežmogiškus gyvybės asambliažus, kurie ironiškai kvestionuoja žmogaus pretenzijas į gyvybės išskirtinumą. Pavyzdžiui, jau aptartoje menininkės Orlan instaliacijoje *Arlekino apsiaustas* sumaišomos ir kartu auginamos pačios menininkės, skirtingų rasių žmonių ir įvairių rūšių gyvūnų ląstelės. Augdamos kartu, jos kuria daugialypį gyvybės asambliažą, kurio neįmanoma tiksliai klasifikuoti ir apibrėžti. Kitas biomeno pavyzdys – tai biomenininkų kolektyvo *Gyvųjų audinių kultūrų ir meno projektas* (*Tissue Culture and Art Project*) darbai, susiję su ląstelių klonavimu ir auginimu. Šiuose darbuose sukuriami technomoksliniai kūnai, kuriuose auginama fragmentiška, technologinė, nežmogiška gyvybė. Čia svarbu tai, jog nors ši technologiškai palaikoma gyvybė yra priklausoma nuo žmogaus (menininko), tačiau jos produkuojami technomoksliniai kūnai sukuria galimybes eliminuoti žmogiškąjį faktorių. Pavyzdžiui, projekto *Iškūnyta virtuvė* (*Disembodied Cuisine*, 2003) tikslas yra išauginti dirbtinę mėsą ne nužudant kokį nors gyvūną, bet paimant gyvūno ląstelę biopsijos būdu ir klonuojant. Kitas jų projektas – *Oda be aukų* (*Victimless Leather*, 2004) taip pat kritiškai analizuoja žmogaus viešpatavimą: čia išauginamas technomokslinis kūnas, nauja oda, kuri išgaunama ne nulupant ją nuo gyvūno, bet klonuojant gyvūno ląsteles.

Šie pavyzdžiai rodo, jog biofilosofija nėra neutrali disciplina; veikiau tai etiškai ir politiškai angažuota pozicija, teigianti visų gyvybės formų lygiavertiškumą. Priešingai nei klasikinė ontologija, kuri nuolat rentė hierarchines piramides (nuo Aristotelio

iki Heidegger'io), ir priešingai nei biologijos filosofija, kuri nuolat kuria gyvybės formų klasifikacijas, biofilosofija neišskiria ir nerūšiuoja. Tačiau kartu ji nėra ir viską aprėpiantis naivusis vitalizmas. Kaip teigia Thacker'is, „biofilosofija nėra tiesiog naujasis vitalizmas, teigiantis gyvybės apibrėžimo neišreiškiamumą ar neredukuojamumą. (...) Biofilosofija reiškia siekį apibrėžti politinę ontologiją, tačiau kartu ji yra politiškai agonistinė, net apatiška. Biofilosofijoje nerasime resentimento, tik angažuotumą „vitalistinei politikai", kurią lydi „visas molekules apimanti" perspektyva" (Thacker 2016: 133). Tad galime teigti, jog biofilosofija yra aktyvi jėga, gyvybės jėga, numatanti ir įgalinanti pasipriešinimą biopolitinei galiai.

Deleuze'o gyvybės filosofija

Biofilosofija kaip klasikinės filosofijos pagrindų permąstymas siejama su Deleuze'o filosofija ir ypač su jo trumpu straipsniu *Imanencija: gyvybė*, kurį jis parašė prieš pat savo mirtį (Deleuze 2005)[52]. Nors Deleuze'o gyvybės filosofiją galima atsekti visuose jo darbuose, pradedant knyga *Bergsonizmas* (1991) ir baigiant knyga *Tūkstantis plokštikalnių*, būtent šiame paskutiniajame straipsnyje suformuluojami pagrindiniai gyvybės principai: tai gyvybės antropomorfinio vaizdinio atsisakymas, gyvybės imanentiškumas, daugialypumas ir progresyvi diferenciacija. Kalbėdamas apie gyvybę, Deleuze'as vėl grįžta prie savo transcendentalinio empirizmo sąvokos, kurią nusako „nesubjektyvi sąmonė, ikirefleksinė beasmenė sąmonė, kokybinė sąmonės, neturinčios jokio savęs suvokimo, trukmė" (Deleuze 2005: 25). Pasak jo, transcendentalinis empirizmas yra „laukinis ir galingas", tačiau tai nėra tik pojūčiai ir jutimai, kaip įprastinio empirizmo atveju. „Veikiau tai yra, nepaisant to, kokie artimi gali būti

52 Gilles Deleuze. „L'Immanence: Une Vie", *Philosophie*, no. 47, septembre, 1995, p. 4–7. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Deleuze 2005).

tie pojūčiai, perėjimas nuo vieno pojūčio prie kito kaip tapsmas, kaip galios padidėjimas arba sumažėjimas (virtuali kiekybė)" (Deleuze 2005: 25). Transcendentalinis empirizmas operuoja galiomis ar galia, kuri yra nuolat tampanti ir virtuali, kitaip tariant, kuri yra tapsmas ir virtualumas. Šiuo požiūriu transcendentalinis empirizmas nėra nei subjekto, nei objekto sfera. Kaip teigia Deleuze'as, „jei transcendentalumo sfera nebūtų siejama su sąmone, ji galėtų būti apibrėžiama kaip grynoji imanencijos plotmė, nes išvengia bet kokios subjekto ir objekto transcendencijos" (Deleuze 2005: 26). Sekdamas Spinoza, Deleuze'as teigia, jog imanencija nėra imanentiška substancijai; priešingai, substancija ir jos atributai yra imanencijoje. Būtent dėl šios priežasties iš imanencijos neįmanoma išskirti subjekto ar objekto: „Kai subjektas ar objektas iškrinta iš imanencijos plotmės ir imamas laikyti universaliu subjektu ar bet kokiu objektu, *kuriam* imanencija yra priskiriama, transcendentalumo sfera visiškai praranda savo natūralias savybes, nes ji tik dubliuoja tai, kas empiriška (kaip Kant'o atveju), ir suardo imanentiškumą, kuris įtraukiamas į transcendentalumą. ...Tik tuomet, kai imanencija liaujasi buvusi imanencija kažkam kitam išskyrus pačią save, galime kalbėti apie imanencijos plotmę" (Deleuze 2005: 27). Taigi grynoji imanencija reiškia, kad gyvybė negali paklusti jokiam kitam principui išskyrus pačią save.

Deleuze'as teigia, jog ši imanencija, kuri yra imanentiška tik pati sau, yra ne kas kita kaip gyvybė. Tačiau kas yra gyvybė? Čia svarbu pastebėti, jog Deleuze'as gyvybę supranta ne kaip žmogaus gyvybę, bet kaip beasmenę, netgi neorganinę galią: „Gyvybė yra imanencijos imanencija, absoliuti imanencija, visa apimanti galia ir palaima" (Deleuze 2005: 27). Gyvybė kaip virtuali kiekybė yra nuolat kintanti tapsmo galia, kuri retkarčiais sutampa su individo gyvybe, tačiau pats individas gyvybės negali sąlygoti ar pasisavinti. Deleuze'as pateikia porą tokios beasmenės gyvybės pavyzdžių: pirmasis pavyzdys – tai labai mažas vaikas, kuris dar neturi individualybės, tačiau turi tik jam būdingą singuliarumą – šypseną ar gestą.

Antrasis pavyzdys – tai Charles'o Dickens'o romano *Mūsų bendras draugas* epizodas, kuriame aprašoma nusikaltėlio merdėjimo scena – trumpai švystelėjusios gyvybės ženklas sukelia staigią aplinkinių pagarbą ir užuojautą, tačiau vos tik mirštančiajam pagerėja, visi vėl žvelgia į jį su panieka. Deleuze'as teigia, jog šiame epizode „individo gyvybė užleidžia vietą beasmenei, tačiau singuliariai gyvybei, kuri išlaisvina grynąjį įvykį, nepriklausantį nuo vidinio ar išorinio gyvenimo atsitiktinumų, kitaip tariant, nuo to, kas vyksta, subjektyvumo ar objektyvumo" (Deleuze 2005: 28). Ši trumpai švystelėjusi gyvybė yra gyvybinė galia arba gyvybinis principas, galintis aktualizuotis bet kurioje singuliarioje individualybėje, tačiau nebūtinai su ja sutampantis. „Individualybės gyvybė nunyksta, kad užleistų vietą singuliariai gyvybei, kuri yra imanentiška žmogui, kuris jau neturi vardo, tačiau negali būti supainiojamas su nieku kitu. Singuliari esmė, gyvybė..." (Deleuze 2005: 29). Galima teigti, jog, išsilaisvinusi iš individualios formos, gyvybė vėl tampa bendro beasmenio individuacijos proceso dalimi.

Galime teigti, jog sau imanentiškos gyvybės samprata Deleuze'o filosofijoje tampa etiniu principu. Deleuze'as teigia, kad gyvybė kaip grynoji imanencija yra anapus gėrio ir blogio, kadangi tik subjektas, kuris trumpam įkūnija gyvybę, gali ją paversti gera ar bloga. Šiuo požiūriu Deleuze'as pakartoja mintis, išsakytas ankstyvojoje knygoje *Spinoza: praktinė filosofija* (1988)[53], kurioje apibrėžia skirtumą tarp transcendentinės moralės ir imanentinės etikos plotmių. Šiuo požiūriu etika, kurią nusako imanentiniai egzistavimo būdai, pakeičia moralę, kuri nurodo į transcendentines vertybes. Tokiu būdu vertybinės priešpriešos (gėris – blogis) yra pakeičiamos kokybiniais imanentinio egzistavimo skirtumais (gera – bloga) (Deleuze 1988: 23). Sekdamas Spinoza ir Nietzsche, Deleuze'as teigia, kad

53 Gilles Deleuze. *Spinoza: Philosophie pratique.* Paris: Presses Universitaires de France, 1970. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Deleuze 1988).

„geri" yra tokie egzistavimo būdai, kurie sustiprina mūsų galią veikti, o „blogi" yra tokie, kurie laiko mus įkalinę pasyvaus vergiškumo būklėje. Individas laikomas „blogu", jei jis leidžiasi sunaikinamas ar nusilpninamas kaltės, pagiežos ar paklusnumo. Kaip teigia Deleuze'as, „Spinoza postuluoja tam tikrą „gyvybės" filosofiją; ją sudaro tai, kad atmetama viskas, kas mus skiria nuo gyvenimo, visos šios transcendentinės vertybės, kurios nukreipiamos prieš gyvenimą, vertybės, kurios yra pririštos prie sąmonės būklių ir iliuzijų. Gyvybė yra užnuodijama blogio ir gėrio, kaltės ir dorybės, nuodėmės ir atpirkimo kategorijų" (Deleuze 1988: 26). Deleuze'ui „gera" yra tai, kas sustiptina mūsų gyvybines galias, kas verčia mus veikti, kurti ir patirti afektus. Šiuo požiūriu etika visuomet yra džiaugsmo etika, nes tik džiaugsmas skatina veikti; liūdesys, priešingai, sukelia sąstingį ir pasyvumą. Taip pat svarbu pabrėžti, jog *spinoziškoji etika* veikia imanencijos plotmėje, o ją nusakantys egzistencijos būdai arba afektai yra imanentiški tam, kas tuos būdus arba afektus patiria. Kaip teigia Smith'as, „gera" ir „bloga" yra gyvybės tapsmo būklės, kurios gali būti vertinamos pagal kriterijus, griežtai imanentiškus egzistavimo būdams... Deleuze'o filosofijoje gyvybė funkcionuoja ne kaip sprendimo transcendentinis principas, bet kaip produkavimo ar kūrimo imanentinis procesas; gyvybė nėra nei pradžia, nei tikslas, nei *archē*, nei *telos*, bet grynas procesas, visuomet veikiantis dalykų viduryje, *au milieu*, ir tęsiasi per eksperimentavimą ir nenumatomus tapsmus" (Smith 2012: 221).

Tad gyvybę kaip beasmenį tapsmą sudaro individuacijos, singuliarumai, *haecceitas*. Svarbiausia gyvybės charakteristika yra jos neapibrėžtumas ir nesuvokiamumas (kitaip tariant, viskas, ką nurodo nežymimieji artikeliai), kurie turėtų būti suprantami kaip virtualios būklės. Virtualumo sąvoka Deleuze'o filosofijos kontekste turi išskirtinę reikšmę: virtualumas Deleuze'ui yra ne mažiau realus nei aktualumas: tai reiškia, jog visos gyvybės formos koegzistuoja virtualiai, tačiau jos aktualizuojasi palaipsniui vystymosi proceso (embriogenezės) metu. Būtent todėl virtualumas Deleuze'ui

yra viena svarbiausių gyvybės charakteristikų: „Gyvybę sudaro tik virtualumas. Ją sudaro virtualumas, įvykiai, singuliarumai. Tai, ką vadiname virtualumu, yra ne tai, kam trūksta realumo, bet kažkas, kas dalyvauja aktualizavimo procese pagal tam tikrą planą, kuris ir suteikia virtualumui jo išskirtinę realybę" (Deleuze 2005: 31). Tad gyvybę galime įsivaizduoti kaip virtualų individuacijos kontinuumą, kuris gali aktualizuotis kaip gyvūno, augalo ar žmogaus gyvybė. Tačiau net ir nebūdamos aktualizuotos, šios gyvybės formos koegzistuoja virtualioje imanencijos plotmėje. Kaip teigia Deleuze'as, „imanencijos plotmė pati yra virtuali, nes įvykiai, kurie joje gyvena, yra virtualumai. Įvykiai ir singuliarumai suteikia šiai plotmei visą jos virtualumą, kaip ir imanencijos plotmė suteikia virtualiems įvykiams jų visą realumą" (Deleuze 2005: 31). Kitaip tariant, gyvybės samprata geriausiai paaiškina, kodėl Deleuze'ui virtualumas yra imanentiškas, o ne, pavyzdžiui, transcendentiškas: virtualumas visuomet jau yra pačiuose įvykiuose bei singuliarumuose ir nusako jų vidinio pokyčio jėgą.

Būtent taip suprasta gyvybė – kaip virtuali ir sau imanentiška – apmąstoma Agamben'o tekste *Absoliuti imanencija* (1999), kuriame jis komentuoja Deleuze'o paskutinį tekstą. Agamben'o teigimu, „gyvybės sąvoka (...) išreiškia (...) paskiros gyvybės imanenciją, jos virtualų pobūdį ir jos apibrėžimą tik per šį virtualumą" (Agamben 1999: 224). Tačiau kartu Agamben'as pastebi, kad *gyvybė* niekuomet nėra neutralus terminas, nes kiekvienas teiginys apie gyvybę įtraukia į pavojingą galios teritoriją. „Kaip ir Foucault, Deleuze'as puikiai suvokia faktą, jog kiekviena mintis, svarstanti gyvybę, dalijasi savo objektu su galia ir neišvengiamai turi pasipriešinti galios strategijoms" (Agamben 1999: 232). Žinoma, Deleuze'as puikiai suvokia šį gyvybės sąvokos ambivalentiškumą, kurį atskleidžia savo knygoje, skirtoje Foucault. Skaitydamas Foucault *Seksualumo istorijos* pirmąją dalį, Deleuze'as teigia: „Kai galios diagrama atsisako suverenios galios modelio ir perima disciplininės galios modelį, kai ji tampa populiacijos „biogalia" arba

„biopolitika", kontroliuojančia ir administruojančia gyvybę, gyvybė pasirodo kaip naujas galios objektas. (...) Tačiau būtent tuomet, kai galia užgrobia gyvybę kaip savo tikslą ir objektą, kitoje gyvybės pusėje ima rastis pasipriešinimas galiai, kuris nukreipia gyvybę prieš galią: *gyvybė kaip politikos objektas tam tikra prasme buvo paimta ir atsukta prieš sistemą, kuri buvo sukurta jai kontroliuoti*" (Deleuze 2006d: 76). Taigi būtent tuomet, kai galia tampa biogalia, siekiančia paversti gyvybę politinių manipuliacijų objektu, jai pasipriešina gyvybės galia, gyvybė, suprasta kaip vitališka ir aktyvi jėga. Kaip teigia Deleuze'as, „kai galia tampa biogalia, pasipriešinimas galiai tampa gyvybės galia, vitališka jėga, kuri negali išsitekti žmogiškosios rūšies, aplinkos ar tam tikros diagramos ribose. Ar ta jėga, kuri ateina iš išorės, nėra tam tikra gyvybės idėja, tam tikras vitalizmas, kur Foucault mintis pasiekia aukščiausią tašką? Ar gyvybė nėra šis gebėjimas pasipriešinti galiai?" (Deleuze 2006d: 77).

Kitaip tariant, Deleuze'as permąsto ir naujai apibrėžia gyvybės sąvoką: dabar gyvybė suvokiama ne kaip galios manipuliacijų ir pavergimo objektas, bet kaip pasipriešinimo galia. Agamben'o manymu, būtent šis virtualus, neapibrėžtas gyvybės pobūdis lemia, kad gyvybinė galia tampa nebendramatė pajungiančiai galiai. Pajungianti galia remiasi transcendentiniais principais ir tikslais, ji kuria perskyras ir hierarchijas ir bendriausia prasme veikia kaip pašalinimas. Tuo tarpu gyvybinė galia kaip imanentinis egzistavimo būdas veikia kaip disjunkcijos sintezė ir taip padaro pašalinimą negalimą. Kaip teigia Agamben'as, „*gyvybė* ... žymi radikalią negalimybę kurti hierarchijas ir atskirtis. Imanencijos plotmė veikia kaip virtualaus neapibrėžtumo principas, kuriame augalo gyvybė ir gyvūno gyvybė, tai, kas yra viduje ir išorėje, ir netgi tai, kas organiška ir neorganiška, susilieja ir negali būti atskirta" (Agamben 1999: 233). Šiuo požiūriu imanentinė gyvybė yra tokia gyvybė, kuri išvengia padalijimo ir pašalinimo ir kuri potencialiai įtraukia ir apima visų gyvybės formų įvairovę.

Deleuze'o trumpas tekstas apie gyvybę analizuojamas ir Alain'o Badiou straipsnyje *Apie gyvybę kaip kitą būties vardą, arba*

Deleuze'o vitalistinė ontologija (2000)[54]. Badiou manymu, būtent gyvybės imanentiškumas leidžia apibrėžti ją kaip kitą būties vardą ir permąstyti pačią ontologijos sampratą. Badiou pastebi, kad gyvybės negalima apibendrinti aukštesne sąvoka: negalima apibrėžti gyvybės gyvybės, kaip ir negalima apibrėžti būties būties. Gyvybė, kaip teigia Spinoza, yra viską apimanti ir viskam bendramatiška; būtent todėl, Badiou manymu, gyvybės sąvoka iš esmės pakeičia būties sąvoką ir leidžia kalbėti apie naują vitalistinę ontologiją (Badiou 2000: 195). Turint omenyje, kaip rimtai Badiou vertina tokias sąvokas kaip „būtis", galime suvokti, kokią milžinišką reikšmę jis suteikia Deleuze'o gyvybės filosofijai. Tačiau, klausia Badiou, „kodėl būtis, suvokta kaip vienbalsiškumas ar imanencija, turėtų būti vadinama „gyvybe"? Kodėl būtis kaip galia turėtų būti „galinga neorganinė gyvybė, sugriebianti pasaulį"?" (Badiou 2000: 193). Badiou pats atsako, jog būtis turi būti suvokta kaip gyvybės galia, kuri yra neutrali ir beasmenė. Gyvybė yra galia, kadangi ji „koekstensyvi su virtualumo aktualizavimu ir aktualumo virtualizavimu... Arba koekstensyvi su nesusaistančia disjunkcija, kuri apima daugybę būtybių..." (Badiou 2000: 193). Kitaip tariant, būtis nusipelno būti vadinama „gyvybe", nes ji yra santykis, disjunkcijos sintezės ir konjunkcijos sintezės santykis. „Gyvybė tuo pat metu ir specifikuoja, ir individualizuoja, ji atskiria ir išlaisvina; tuo pačiu mastu ji inkorporuoja, virtualizuoja ir sujungia. (...) Tai neutralus kūrybiškumas, kuris išsaugo save per disjunkcijos sintezę ir konjunkcijos sintezę" (Badiou 2000: 194–195).

Panašiai kaip Agamben'as, kuris teigė, kad gyvybės neapibrėžtumas ir virtualumas paralyžiuoja pajungiančios galios gebėjimą kurti hierarchijas ir atskirtis, Badiou mano, jog gyvybė kaip beasmenė,

54 Alain Badiou. „De la Vie comme nom de l'Être", in E. Alliez et al., eds., *Rue Descartes 20 – Gilles Deleuze. Immanence et Vie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. Tekstas taip pat buvo perspausdintas pavadinimu „L'Ontologie vitaliste de Deleuze", in Alain Badiou, *Court Traité d'Ontologie Transitoire*. Paris: Les Édition du Seuil, 1998. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Badiou 2000).

neapibrėžiama ir neįvardijama galia suspenduoja bet kokį bandymą priskirti vertę. „Nietzsche pabrėžia, kad gyvybė sukuria vertės pertrūkius, pati būdama tiek įvertinančioji galia, tiek ir aktyvus nukrypimas [nuo vertės]. Tačiau pati savaime gyvybė yra neutrali ir pažodžiui bevertė. Gyvybė, kaip sako Nietzsche, negali būti vertinama, o tai reiškia, jog nėra gyvybės gyvybės, kadangi kas nors gali būti įvertinta tik iš gyvybės perspektyvos" (Badiou 2000: 195). Toliau plėtodamas Deleuze'o mintis (ir prisidengdamas Nietzsche), Badiou teigia, kad neutrali ir bevertė gyvybė nurodo visų esinių integralią lygybę, nes tai, kas neturi kategorijų ir įvardijimų, negali būti nelygus. Pripažinti šį gyvybės neutralumą ir jos esinių lygybę yra stipriųjų privilegija: „Stiprus yra tas, kuris visiškai patvirtina būties lygybę, o silpnas yra tas, kuris siekia būti nelygus su šia lygybe, kuris abstrahuojasi ir suluošina džiaugsmingą gyvybės neutralumą" (Badiou 2000: 195). Kitaip tariant, stiprus yra ne tas, kuris pasiduoda galiai, ir ne tas, kuris pasirenka išnykimą juodojoje skylėje, bet tas, kuris atsiveria tapsmui ir beasmenėms jėgoms: „Norint patekti ten, kur išorinės beasmenės jėgos aktyvuoja šį tapsmą, reikia atsiskirti nuo savęs ir save ištirpdyti. Tie, kurie tai daro, yra stiprūs" (Badiou 2000: 196). Tad gyvybė yra apnuoginimas, nusavinimas, visų kodų ir organų išderinimas, visų kategorijų išsklidimas.

Deleuze'as ir Beckett'as tapsmo nesuvokiama link

Badiou iš tiesų pakartoja svarbiausią Deleuze'o mintį: gyvybė pasirodo kaip grynoji imanencija tik tuomet, kai atmetame ir išardome klasikinę subjekto sampratą. Deleuze'as teigia, jog subjekto, reikšmės ir organizmo struktūros yra primestos mums kaip Dievo sprendiniai: tai funkcijos, prievolės, hierarchinės struktūros. Norėdami išsilaisvinti iš šios priklausomybės, turime atsikratyti organizmo ir išrasti kūną be organų: „Kūnas be organų yra afektyvus, intensyvus, anarchistinis kūnas, kurį sudaro poliai, zonos, plyšiai, gradientai. Jis

yra perskrostas galingo, neorganinio vitališkumo" (Deleuze 1997: 131). Deleuze'as atranda šiuos vitališkus ir galingus kūnus Artaud, Kafka'os, Lawrence'o, Fitzgerald'o ir Beckett'o tekstuose. Svarbu suvokti, jog šie vitališki kūnai juda ne beprotybės ar savinaikos link, bet išreiškia gyvybės filosofiją. Kaip teigia Esposito, būtent ši gyvybės kaip beasmenės ir neorganinės jėgos filosofija leidžia išsilaisvinti iš subjekto sampratos ir visų iš jos kylančių hierarchinių perskyrų: „Gyvybė yra tangentas, jėgos kryptis, pagal kurią imanencija sugrįžta pati prie savęs, išvengdama bet kokios transcendencijos formos ir to, kas yra aukščiau už būtį kaip gyvąją substanciją. Gyvybė nenurodo nei racionalaus subjekto, nei grynos materialios substancijos. Tačiau svarbiausia, jog suprasta kaip beasmenė, singuliari dimensija, gyvybė neleidžia rastis – ir tai prieštarautų jai iš esmės – hierarchinėms perskyroms tarp šių dviejų plotmių, kurias numato asmens dispozityvas" (Esposito 2012: 147). Subjekto arba asmens dispozityvas neišvengiamai implikuoja galios santykius, o gyvybė kaip beasmenė jėga priešinasi hierarchinėms perskyroms. Kitaip tariant, gyvybinė jėga veikia trimis lygmenimis: dekonstruoja subjekto sampratą; galimybę pakeičia virtualumu; būties ir tapatybės sampratą pakeičia tapsmu, kuris juda tapsmo nesuvokiama link (Esposito 2012: 147–150). Pabandysime aptarti visus gyvybinės jėgos realizacijos lygmenis.

Subjekto desubjektyvacijos pavyzdžių Deleuze'as randa moderniosios literatūros tekstuose. Pavyzdžiui, Fitzgerald'o tekstų herojus, patyręs tikrą lūžį, galiausiai tampa visais ir viskuo, kitaip tariant, „pasiekia tai, kad tampa toks kaip visi" (Deleuze, Guattari 2004b: 308). Beckett'o personažai taip pat juda visiškos desubjektyvacijos link: dažnai jie yra sunykę, sergantys, merdintys, užkasti smėlyje, esantys urnose, tačiau vis dar atkakliai egzistuojantys ir pasirodantys kaip tam tikras gyvybės intensyvumas. Kaip teigia Sara Gendron, „toks yra daugumos Beckett'o personažų statusas: net jei jie *yra*, tai, kas jie *yra*, „nėra visai ten". (...) Kai kurie iš šių personažų tiesiogine prasme yra vienaip ar kitaip nesantys. Pavyzdžiui,

Klausytojas pjesėje *Ne aš* gali būti matomas, bet negirdimas. Kiti, pavyzdžiui, Balsas pjesėje *Žingsniai* gali būti girdimi, bet nematomi" (Gendron 2004: 49–50). Dar kiti veikėjai yra sergantys, merdintys ir nykstantys, kaip Malonas romane *Malonas miršta* (2005) arba romano *Neįvardijamasis* (2007) personažas. Tokie veikėjai kaip, pavyzdžiui, vaiduokliai arba urnų choras, niekuomet ir nepretendavo tapti esančiais. Dar kiti personažai, pavyzdžiui, Burna pjesėje *Ne aš*, yra tik kūno dalis be kūno ar organas be kūno. Kaip teigia Gendron, „Beckett'o „subjektai" (...) labai primena tai, ką Deleuze'as vadina „virtualiu objektu", būtybe, kuri išvengia apibrėžtumo ir konkrečiai – humanizavimo. (...) Jie, kaip Ada, May, Balsas ir Willy, niekuomet *nėra čia*. Jie niekuomet nėra nei visiškai esantys, nei visiškai nesantys. Jie turi ypatybę *būti* ir *nebūti ten, kur jie yra, arba kur jie eina*" (Gendron 2004: 51). Nepaisant šios dalinės, ištrupėjusios egzistencijos, Beckett'o veikėjai atkakliai laikosi savo gyvybinio polėkio. Kaip teigia romano *Malonas miršta* personažas, „...visai nesvarbu, gimiau aš ar negimiau, gyvenau ar negyvenau, numiriau ar tik vaduojuos mirtimi, aš darysiu kaip daręs, nežinodamas, ką darau, kas esu, kur esu ir ar išvis esu" (Beckett 2005: 67). Šį personažą apibūdina nuolatinis tapsmas ir virtualios transformacijos, sukuriančios takią būseną, kai „suskystėju ir pereinu į purvo būseną", o vėliau „sukietėju ir susitraukiu" (Beckett 2005: 65–66). Visos šios transformacijos veda tapsmo nesuvokiama link, kitaip tariant, nuo subjektyvumo čia lengvai pereinama prie gyvūniškumo, o nuo gyvūniškumo – prie neorganinės substancijos: „...temperamentu jis buvo arčiau roplių nei paukščių (...), jausdavosi geriau sėdėdamas negu stovėdamas, gulėdamas – negu sėdėdamas, taigi jis sėsdavos ir guldavos suradęs pačią menkiausią dingstį ir atsistodavo, kad išjudėtų vėl, tiktai tuomet, kai *struggle for life* ar gyvybinis polėkis vėl imdavo badyti jam į subinę" (Beckett 2005: 90). Kitaip tariant, gyvybinis polėkis čia gali reikštis ir kaip subjektyvi, ir kaip neorganinė ir nesubjektiška jėga, kaip virtuali kokybė, kuri gali aktualizuotis įvairiomis gyvybės formomis.

Tačiau šis subjektyvumo numarinimas Beckett'ui ir Deleuze'ui nėra savitikslis veiksmas: subjektyvumo formos išsekinamos siekiant atsikratyti konvencionalių reikšmės ir logikos dėsnių ir pereiti prie imanentinių egzistavimo būdų. Tekste *Išsekintasis* (1997)[55] Deleuze'as atkreipia dėmesį į Beckett'o kuriamas gyvybės nuskurdinimo praktikas, kurias jis suvokia kaip būdą atsikratyti transcendentinės galimybių plotmės ir pereiti į imanentinę virtualumo plotmę. Deleuze'as pabrėžia, jog išsekintas žmogus nėra toks pats, kaip pavargęs: „pavargęs žmogus tiesiog išsekina realizavimą, o išsekintas žmogus išsekina galimybių visumą. Pavargęs žmogus negali daugiau realizuoti [to, kas galima], o išsekęs žmogus negali daugiau kurti galimybių" (Deleuze 1997: 152). Deleuze'as teigia, kad čia susiduriame su skirtinga kombinatorine logika: nuovargis verčia pasirinkti vieną galimybę vietoje kitos pagal tam tikrą tikslą arba planą: vienos galimybės pasirenkamos ir realizuojamos, kitos – atmetamos ir pašalinamos (tai transcendentinė organizacijos plotmė). Išsekinimo atveju yra priešingai: viena galimybė ne pašalinama dėl kitos galimybės, bet visos galimybės koegzistuoja kartu be jokios preferencijos, organizacijos ar reikšmės (tai imanencijos plotmė). Tad galime teigti, jog per nuovargį mes susiduriame su galimybės realizavimu arba nerealizavimu, o per išsekinimą aptinkame gyvybės virtualumą, kai skirtingi gyvybės modusai, aktualūs ir virtualūs, koegzistuoja kartu. Tokią modalumų koegzistavimo praktiką Deleuze'as vadinama įtraukiančia disjunkcija: „disjunkcija išlieka, ir perskyra tarp terminų gali tapti dar griežtesnė, tačiau atskirti terminai abu yra patvirtinami per nepanaikinamą atstumą... (...) Disjunkcija tampa *įtraukianti*: viskas dalijasi, tačiau savyje..." (Deleuze 1997: 153).

55 Šis straipsnis originalo kalba pirmą kartą buvo išspausdintas kaip baigiamasis žodis Samuel'io Beckett'o knygoje *Quad et autres pièces pour la télévision*. Paris: Les Édition de Minuit, 1992. Anthony Uhlmann'o vertimas į anglų kalbą pirmą kartą išspausdintas žurnale *Sub-stance*, vol. 78, 1995, p. 3–28, o vėliau perspausdintas rinkinyje *Kritika ir klinika* (Deleuze 1997).

Kitaip tariant, išsekinimo atveju įsteigiama disjunktyvi sintezė, kuri yra neišskirianti ir apimanti visus skirtumus, veikianti virtualumo plotmėje.

Beckett'o personažai puikiai atskleidžia šį perėjimą iš racionalios ir apskaičiuojamos galimybių plotmės į neapibrėžtą virtualumo plotmę. Kaip teigia Deleuze'as, „Beckett'o personažai žaidžia su galimybėmis jų nerealizuodami" (Deleuze 1997: 153); jie labiau domisi šių galimybių kombinatorika, kuri galiausiai galimybes išsekina. Pavyzdžiui, romane *Molojus* aprašomos čiulpiamų akmenų kombinatorinės galimybės; romane *Merfis* aprašomos penkių mažų pyragaičių kombinacijos. Deleuze'as teigia, jog Beckett'as sukuria specifines kalbos išsekinimo strategijas: jis išsekina vardus (Bamas, Bemas, Bimas, Bomas), išsekina balsus, galiausiai – vaizdinius ir erdves. Tačiau šios kombinatorinės galimybės atveriamos ne tam, kad viena jų būtų pasirinkta vietoje kitos, bet tam, kad visos jos kartu koegzistuotų virtualioje imanencijos plotmėje. Čia svarbu tai, kad šio „išsekinimo meno arba mokslo" (Deleuze 1997: 154) negalima pasiekti niekaip kitaip, kaip tik per visišką išsekintojo kūniškąją dezintegraciją, – tarsi organizacijos plotmės būtų įmanoma atsikratyti tik tuomet, kai sunaikinamas išsekintojo kūnas. Deleuze'o manymu, „didžiausias Beckett'o indėlis į logiką yra parodyti, kad išsekinimas (išsekimas) negali būti pasiektas be tam tikro fiziologinio išsekinimo, panašiai kaip Nietzsche teigė, kad mokslinis idealas negali būti pasiektas be tam tikros gyvybinės degeneracijos... (...) Ir galbūt tai yra dvi to paties dalyko pusės: galimybės, susietos ar atsietos, mokslas ar supratimas ir fantastiškas subjektyvumo išardymas" (Deleuze 1997: 154). Šis fantastiškas subjektyvumo išardymas leidžia persvarstyti subjektyvumą kaip individuacijas, singuliarumus ar *haecceitas*, kaip virtualius imanencijos būdus.

Originali išsekinimo strategija atsiskleidžia vieninteliame Beckett'o sukurtame filme pavadinimu *Filmas* (1964). Deleuze'as teigia, jog kurdamas šį filmą Beckett'as siekia pabėgti nuo Berkeley maksimos – *esse est percipi* (*būti reiškia būti suvokiamam*), kadangi jis

jau išeikvojo „visus *percipere* ir *percipi* malonumus" (Deleuze 1997: 23). Pats faktas, kad nuolat esame kitų suvokiami, rodosi nepakeliamas ir nepakenčiamas, todėl Beckett'as renkasi tapsmą nesuvokiama. Šis siekis realizuojamas Beckett'o *Filme*, kuriame pagrindinis personažas (Buster Keaton), atsikratęs kitų žmonių ir gyvūnų suvokimo ir netgi savo paties savivokos, galiausiai tampa nesuvokiama paskirybe, atomu beasmeniškumo vandenyne. Beckett'o *Filmą* Deleuze'as analizuoja ir savo knygoje *Kinas 1: vaizdinys-judėjimas* (2008)[56], kurioje teigia, jog būtent šis filmas parodo perėjimą nuo konvencionalaus, „organiško" vizualinio režimo, kurį nusako vaizdinys-judėjimas, prie kristalinio, „neorganiško" vizualinio režimo, kurį nusako vaizdinys-laikas. Labai apibendrintai galima teigti, jog vaizdinys-laikas apibrėžia tokį vaizdinį, kuris tuo pat metu yra virtualus ir aktualus, sudarytas iš skirtingų laiko dimensijų ir įstumiantis stebėtoją į juslinio ir mentalinio neapibrėžtumo būseną.

Kitaip tariant, Beckett'o filmas čia naudojamas kaip „atvirkštinis įrodymas", parodantis, kokių kinematografinių konvencijų reikia atsisakyti, norint pereiti nuo vaizdinio-judėjimo prie vaizdinio-laiko. Šiuo atveju reikėtų atsisakyti vaizdinio-judėjimo ir trijų jį sudarančių komponentų: tai vaizdinys-veiksmas, vaizdinys-suvokimas ir vaizdinys-afektas (Deleuze 2008: 69–70). Būtent tai ir atliekama Beckett'o *Filme*: pagrindinis personažas iš pradžių juda išilgai sienos ir lipa laiptais, kol galiausiai atsikrato bet kokio veiksmo ir kitų žmonių patekdamas į savo kambarį – taip atsikratoma vaizdinio-veiksmo; kambaryje jis siekia atsikratyti visų juslinio suvokimo subjektų ir objektų: šuns, katės, žuvelės, į jį žvelgiančio veidrodžio – taip pašalinamas vaizdinys-suvokimas; galiausiai, likęs vienas, personažas atsisėda į supamąjį krėslą ir užsidengia akis – taip pašalinamas subjektyvus savęs suvokimas arba vaizdinys-afektas. Tad Beckett'as pamažu atsikrato vaizdinio-veiksmo, vaizdinio-suvokimo ir vaizdinio-afekto,

56 Gilles Deleuze. *Cinéma 1: L'Image-Mouvement*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Deleuze 2008).

tačiau kam? Deleuze'as teigia, jog „Beckett'ui nejudrumas, mirtis, asmens judėjimo ir vertikalios stovėsenos netektis, kai tysoma supamajame krėsle, kuris net nesisupa, yra tik subjektyvi pabaiga. Tai tik priemonė norint pasiekti daug gilesnę pabaigą. (...) Eidamas šiuo vaizdinio-veiksmo, vaizdinio-suvokimo, vaizdinio-afekto išnaikinimo keliu, Beckett'as dar kartą pakyla į švytinčią imanencijos plotmę, materijos ir jos kosminio vaizdinio-judėjimo verpetą" (Deleuze 2008: 70). Būtent tuomet, kai atsisakoma vaizdinių, kurie mus pririša prie organizuoto ir stratifikuoto pasaulio, pereinama į kitą, imanencijos, plotmę, kurioje gali būti realizuojamas tapsmas nesuvokiama. „Kambarys praranda savo perskyras ir tampa atomu švytinčioje tuštumoje, beasmeniu, tačiau singuliariu atomu, kuris daugiau nebeturi subjektyvybės, galinčios jį atskirti nuo kitų ar sulieti su kitais. Tapsmas nesuvokiama yra gyvybė, „be pertrūkio ar sąlygos"... priartėjanti prie kosminio ir dvasinio raibuliavimo" (Deleuze 1997: 26). Taigi tapsmas nesuvokiama leidžia išsivaduoti iš primestos pasaulio stratifikacijos, pabėgti nuo kitų žmonių suvokimo bei iš to kylančios prievartos ir atsikratyti apibrėžtų subjektyvumo formų. Tapsmas nesuvokiama leidžia suardyti trečio negalimo principą ir įteisinti disjunktyvios sintezės principą, pagal kurį skirtingi elementai gali egzistuoti kartu virtualumo plotmėje.

Biofilosofija kaip nauja mąstymo paradigma

Deleuze'o suformuluota gyvybės kaip grynosios imanencijos samprata leidžia nubrėžti biofilosofijos paradigmos kontūrus. Biofilosofiją apibrėžia šios svarbiausios charakteristikos: grynoji imanencija, daugialypumas, virtualumas, beasmeniškumas ir tapsmas nesuvokiama. Kadangi bet kuri tapatybe grindžiama ideologija yra įgyvendinama per prievartą ir pašalinimą, jai priešpriešinamas daugialypumo konceptas. Daugialypumo sąvoka presuponuoja nehierarchinį, neišskiriantį koegzistavimo pagrindą. Šį daugialypį koegzistavimą

pagrindžia virtualumo samprata, kuri, priešingai nei galimybė, ne pasirenka vienas gyvybės formas vietoje kitų, bet susieja jas per disjunkcijos sintezę. Vadinasi, kiekviena gyvybės forma siekia ne išskirtinumo, pripažinimo ir galios, bet kokybinio pokyčio, intensyvaus tapsmo, kurį ir vadiname tapsmu nesuvokiama.

Tad kaip jau minėjome, viena svarbiausių biofilosofijos sąvokų yra daugialypumas, nusakantis kintantį, diferencinį gyvybės pobūdį. Būtent daugialypumo sąvoka padeda suvokti, kuo Deleuze'o filosofija skiriasi nuo metafizinės filosofijos tradicijos. DeLanda teigia, jog Deleuze'o filosofijoje daugialypumo sąvoka pakeičia metafizinį esmės konceptą (DeLanda 2005: 9). Klasikinė filosofija siekia atskleisti esinio esmę, t. y. tapatybę, kuri visuomet yra apibrėžta, belaikė ir nekintanti; daugialypumas, priešingai, apibrėžia kažką kaip turintį daug kintančių dimensijų, kurių nevienija ir nekoordinuoja joks aukštesnis principas, kurių negalima apibendrinti ir universalizuoti. Dar daugiau: daikto esmė arba tapatybė visuomet yra duota visa iš karto, o daugialypumas niekuomet nėra duotas iš karto ir atsiskleidžia per progresyvinę diferenciaciją. Kaip teigia DeLanda, „jei esmės tradiciškai yra suvokiamos kaip turinčios aiškią ir apibrėžtą prigimtį (...), daugialypumai yra pagal savo konstrukciją neaiškūs ir apibrėžti: singuliarumai, kurie apibrėžia daugialypumą, sudaro aibes, tačiau šios aibės nėra duotos visos iš karto, bet struktūruojamos tokiu būdu, kad jos progresyviai apibrėžia daugialypumo prigimtį, kai vystosi pagal pasikartojančias sekas" (DeLanda 2005: 16). Geriausiai tai galėtų iliustruoti embriogenezės pavyzdys: apvaisintas kiaušinis, kuris iš pradžių yra tik nediferencijuota masė, pamažu įgyja vis daugiau dimensijų, iš kurių suformuojami audiniai ir organai, o galiausiai ir visas organizmas. Taigi vystymasis yra esminė gyvybės charakteristika – neatsitiktinai Deleuze'o gyvybės samprata vadinama embrionine ir atskleidžiamos Deleuze'o biofilosofijos sąsajos su evoliucijos teorijomis (Ansell Pearson 1999). Vadinasi, daugialypumas niekuomet nėra baigtinė ir uždara sistema, – tai atviras ir niekuomet nesibaigiantis procesas. Kaip teigia DeLanda,

„jei esmė implikuoja vieningą ir belaikę tapatybę, daugialypumas nėra vieningas ir implikuoja tapatybę, kuri nėra duota visa iš karto, bet atsiskleidžia progresyviai; jei esmę ir dalyką, kuriame ji įsikūnija, sieja toks pats santykis kaip modelį ir jo kopiją, t. y. didesnio ar mažesnio panašumo santykis, daugialypumai implikuoja skirtingas realizacijas, kurios neturi jokio panašumo" (DeLanda 2005: 26). Kitaip tariant, gyvybės vystymasis remiasi progresyvia diferenciacija, kur kiekviena vystymosi pakopa skiriasi nuo prieš tai buvusios.

Antra svarbiausia biofilosofijos charakteristika yra galimybės sampratos pakeitimas virtualumo konceptu, perimtu iš Bergson'o. Bergson'o manymu, galimybės samprata gali būti taikoma tik materijai ir uždaroms sistemoms, be to, galimybės sąvoka nuolat kelia netikras arba klaidingas problemas. Tuo tarpu trukmė, atmintis ir gyvybė gali būti aiškinami tik pasitelkus virtualumo sąvoką, kuri apibrėžia kokybinius daugialypumus. Galimybė veikia tik aktualumo plotmėje, o virtualumas yra dvilypis: jis apima aktualumo perėjimą į virtualumą ir virtualumo aktualizavimą. Galimybė tarp to, kas yra, ir to, kas galima, numato tik panašumo santykį, o aktualizavimas implikuoja diferenciaciją, skirtumą ir kūrybą. Kaip teigia Deleuze'as, „aktualizavimas įvyksta per diferencijavimą, per išsišakojančias linijas, ir sukuria kokybinius skirtumus būtent šiuo savo judėjimu" (Deleuze 1991: 43). Tačiau šiuo atveju mus domina ne tik modalinis skirtumas tarp galimybės ir virtualumo, bet ir tam tikra etinė perspektyva. Kaip teigia Esposito, galimybė visuomet turi menkesnį svorį nei realybė, todėl tam tikros – potencialios – gyvybės formos gali būti laikomos mažiau vertingos nei realios. Taip jos patenka į tam tikrą „gyvybės, kuri nėra verta gyventi", zoną ir tampa biopolitinių manipuliacijų objektu (Esposito 2012: 148). Tuo tarpu virtualumo sąvoka sukuria daug platesnį realybės formų diapazoną. „Deleuze'as virtualumui suteikia tą patį statusą kaip ir realybei, kuri vadinama aktualumu. Gyvybė kaip tokia, su visomis jos manifestacijomis, visuomet yra reali, net

jei ji individualizuojasi tokiomis formomis, kurios kiekviena savo apraiška aktualizuoja tai, kas buvo virtualu ankstesnėje pakopoje“ (Esposito 2012: 148). Būtent šiuo požiūriu biofilosofija gali pasipriešinti biopolitikai, kuri veikia per galimybių išrūšiavimą ir pašalinimą. Biofilosofija ne pašalina vienas galimybes tam, kad pasirinktų kitas, bet leidžia koegzistuoti visoms gyvybės formoms virtualumo kontinuume.

Trečioji biofilosofijos charakteristika – tai tapsmas nesuvokiama. Tapsmo nesuvokiama neturėtume interpretuoti kaip siekio susinaikinti ar noro išnykti nuo šios žemės paviršiaus: priešingai, tapsmas nesuvokiama turėtų būti interpretuojamas kaip siekis apeiti biopolitinės kontrolės struktūras: organizavimą, reikšmę, subjektyvaciją. Deleuze'as ir Guattari teigia, jog „svarbiausi sluoksniai, supančiojantys žmogiškas būtybes, yra organizmas, signifikacija ir interpretacija bei subjektyvacija ir pajungimas“ (Deleuze, Guattari 2004b: 148; 176). Iš pradžių esame organizuojami kaip organizmas, vėliau esame pajungiami reikšmių sistemai ir taip tampame subjektais. Kaip jau minėjome, šiai trilypei stratifikacijos sistemai Deleuze'as ir Guattari priešpriešina kūno be organų sąvoką, kuri veikia trimis lygmenimis: organizmui kaip organizuotai sistemai priešpriešina kūno disartikuliaciją, reikšmės sistemai priešpriešina eksperimentavimą, o subjektyvavimui – nuolatinį tapsmą (Deleuze, Guattari 2004b: 177). Šiuo požiūriu kūnas be organų reiškia tokį kūną, kuris yra nuasmenintas, desubjektyvuotas, kuris visuomet yra susietas su kitais kūnais ir esiniais. Tačiau tai nėra kažkoks nediferencijuotas išsklidimas; priešingai, tai yra grynoji diferenciacija, kuri reiškiasi kaip intensyvumas, intensyvus kokybinis skirtumas. Deleuze'o ir Guattari manymu, būtent intensyvumas kaip kokybinis tapsmas yra ta jėga, kuri įgalina pasipriešinti biopolitinei stratifikacijos mašinai.

Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, tapsmas nesuvokiama apima keletą plotmių ir atskleidžia ryšį tarp to, „kas nesuvokiama (neorganiška), neapibrėžiama (bereikšmiška) ir beasmeniška (asubjektiška)“

(Deleuze, Guattari 2004b: 308)[57]. Pirmoji tapsmo nesuvokiama plotmė reiškia kūno organinio vientisumo išardymą ir jo pavertimą neorganišku asambliažu. Kaip jau aptarėme, Deleuze'as ir Guattari disartikuliuoja kūno vientisumą pasitelkdami kūno be organų sampratą, Derrida ir Nancy – pasitelkdami *corpus* konceptą, feminizmo teoretikės Braidotti ir Grosz – per tapsmo ir nomadizmo sąvokas. Antroji tapsmo nesuvokiama plotmė – tai reikšmės principo ir visų konceptualių perskyrų išardymas, kai išnyksta skirtumas tarp to, kas žmogiška ir nežmogiška, žmogiška ir gyvūniška, organiška ir neorganiška. Kitaip tariant, postuluojamas tam tikras tarprūšinis neapibrėžtumas, kuris suvokiamas ne kaip biopolitikos veikimo prielaida, bet veikiau kaip pasipriešinimo biopolitikai galimybė. Trečioji tapsmo nesuvokiama plotmė – tai tapsmas beasmeniam ar asubjektiškam, tam tikra beasmeniškumo filosofija, apie kurią kalba Esposito. Kalbėdamas apie beasmeniškumą Esposito turi omenyje tas žmogiškas būtybes, kurioms nėra suteikiamas asmens statusas – tai vaikai, ligoniai, neįgalūs ar neveiksnūs žmonės. Tačiau beasmeniškumo konceptas turėtų būti suprastas plačiau ir įimti ne tik žmogiškas, bet ir visas virtualias gyvybės formas. Tapti beasmeniškam reiškia suformuoti daugialypius asambliažus su kitais pasaulio elementais: „redukuoti save į abstrakčią liniją, žymę, siekiant surasti savo neapibrėžtumo zoną greta kitų elementų ir taip įeiti į kūrėjo *haecceitas* ir beasmeniškumą" (Deleuze, Guattari 2004b: 309). Kitaip tariant, tapsmas nesuvokiama reiškia gyvybinę galią, beasmenišką ir neutralią, kuri susisieja su pasauliu ir jo reiškiniais ir įsitvirtina pasaulyje ne per prievartą, o per imanentinius egzistavimo būdus. Taigi tapsmas nesuvokiama gali būti interpretuojamas kaip imanentinė etika, ištirpdanti subjektą imanentinėje ir virtualioje beasmenės gyvybės plotmėje.

57 „Quel rapport entre l'imperceptible (anorganique), l'indiscernable (asignitifiant) et l'impersonnel (asubjectif)?" (Deleuze, Guattari 1980: 342).

FROM BIOPOLITICS TO BIOPHILOSOPHY
SUMMARY

Biopolitics has become a frequent keyword in contemporary philosophy. It relates to such divergent phenomena as human rights and citizenship, the constant threat of terrorism and demand for security, as well as the surveillance of public spaces and private data. It also refers to the attempts to control bodies and populations, the Human Genome Project, genetic modifications and organ transplantation. In general, biopolitics can be described as an interdisciplinary critical theory which verges into political theory, law and biosciences – medicine, biology and genetics. Biopolitics concerns the ways in which political power tries to control and subjugate life, and it investigates the force of life as a resistance to political power. In this sense biopolitics includes a wide array of questions starting from Aristotle's distinction between *zoē* and *bios* and culminating with theoretical questions discussed in posthumanism, vital materialism, feminist theory, and animal and environmental studies.

The distinction between *zoē* and *bios* first appears in classical philosophy; although for Greeks life as such does not appear as a philosophical problem. Life becomes a philosophical problem only with the emergence of capitalism and the necessity to increase the forces of living labour. In this sense biopolitics is quite a recent phenomenon relating to political economy and living labour. Biopolitics was also influenced by the development of biosciences and the new theories of evolution which caused a re-evaluation of both the notion of life and the human body. The emergence of new technologies, such as DNA mapping, the Human Genome Project, and organ transplantation, prove that the human body can be understood not as an individual and finite entity but as a transformable assemblage. The fact that organs coming from different

donors can cohabitate in a single body or that organs originating from one body can continue living in many different bodies reveals that the body is not an identity but a heterogeneity and multiplicity. In this sense new biotechnologies and diverse practices of bioart expose life not as something naturally given but as a disposable and transformable phenomenon.

The term biopolitics first appears at the beginning of the twentieth century in the organistic theories of the state developed by Karl Binding, Eberhard Dennert, Edward Hahn, and Rudolp Kjellén. It was Kjellén who coined the term biopolitics saying that there is a clear analogy between the sciences of life or biology and the political life of the state. Similarly Jacob von Uexküll interprets the state as an organism whose organs function in a unified way. These theories influenced Foucault who introduced the term biopolitics in the first volume of *The History of Sexuality* (*The Will to Knowledge*), originally published in 1976, and in his lectures at the Collège de France in 1975–1979 (especially in the lecture of 17 March 1976, which was published in the volume *Society Must Be Defended*, 2003). Foucault was aware of the works by his predecessors, but he constructed his theory on completely new grounds. Foucault's ideas are indebted not to political theories but to Nietzsche's notion of genealogy. Instead of examining the relationships between individuals and power, which is external to them, Foucault claims that power is a multiplicity of forces that is immanent to the bodies of these individuals. This means that political tension occurs not between individuals and power institutions but affects the biological dimension of the population.

Foucault's notion of biopolitics is related to new articulations of sovereign power. He argues that, starting from the seventeenth century, sovereign power evolved in two forms: power as discipline, directed toward an individual body, and biopolitics, directed toward the population. With this rearrangement, the focus of power shifted from the power to order death, that characterized sovereign power,

to the power understood as the regulation and management of life. Both disciplinary power and biopolitics exert a positive influence on life with their attempt to administer, optimize, and control the biological dimension of an individual and a population. Disciplinary power is directed toward an individual body and attempts to control, regulate and subjugate it. By contrast, biopolitics is directed not toward an individual body but toward a population and the attempts to manage life at a massive scale. If disciplinary measures are still related to specific and defined space and time, biopolitics transforms life into serial and statistical phenomena which can be measured and manipulated. Foucault argues that biopolitics as the massive management of life is related to the emergence of capitalism: biopolitics seeks to adjust the productive powers of the population to accelerated economical processes. Thus, power functions as a system of regulation and control, which arranges and connects political interests, economic incentives, and the living bodies of a population into a complex network of capitalist relationships. In other words, biopolitics helps to manage and control the forces of life and makes them economically manipulable or disposable. As such, biopolitics is compatible with the ideology of liberalism and a new form of power called governmentality.

Biopolitics as governmentality introduces a new kind of control – the norm. By contrast to the law which is always transcendent in respect to what it regulates, the norm is immanent to the bodies it controls. In this sense what is normative is a new kind of power which is interiorized by individuals. Foucault's notion of governmentality can be compared with Gilles Deleuze's (1995) notion of societies of control: control is a flexible and constantly changing system of power that individuals are willing to accept as a self-imposed order. In this sense biopolitics as governmentality expresses the essence of liberal ideology: liberalism here means the art of the governing of individuals and populations that is exercised not by means of an external violence but by economic

incitement and the model of a successful life. In other words, power is interiorized and becomes the essential part of the constitution of the individual's subjectivity.

Foucault's notion of biopolitics covers many meanings and aspects which still continue to influence contemporary thought. In recent biopolitical research we can discern three main tendencies: these are political theology, political economy, and vital materialism. The first tendency, which evolves from Foucault's critique of biopolitics as governmentality, is represented by Giorgio Agamben (1998; 2000; 2005), Achille Mbembe (2003), and Judith Butler and Athena Athanasiou (2013). Relating Foucault's critique of state racism to recent phenomena, such as the "War on Terror", Agamben argues that a biopolitical caesura is at work not only in totalitarian states but also in so-called liberal democratic societies. A biopolitical caesura works in such a way that it distinguishes between political existence (*bios*) and biological existence (*zoē*) within a human being. This distinction is never neutral and appears as the result of a political decision: biopower decides which life is worth living. A biopolitical caesura is legitimized by the state of exception, which is the main function of the sovereign state. Referring to Carl Schmitt's *Political Theology* (1985), Agamben defines the sovereign as someone who determines the state of exception – a space and time where normal jurisdiction is suspended, and where living beings, who used to be protected by the law, now become abandoned. The state of exception, which usually refers to such exceptional situations as civil war, insurrection, or resistance, now becomes a permanent paradigm of government in our contemporary politics. For Agamben the paradigmatic example of the state of exception is the concentration camp, where the law is suspended and bare lives are produced. Agamben argues that the same structure of the camp reproduces itself in recent political situations, such as detention camps, migration centres, and other zones of juridical indistinction.

Similarly, Mbembe (2003) argues that the concept of the state of exception should be extended and applied to such phenomena as slavery. The slave plantation can be described as a zone of juridical indistinction where bare lives are produced. Mbembe points out that colonial and postcolonial practices create a new kind of dispositif where biopolitics is transformed into necropolitics. This new kind of dispositif is discussed in Judith Butler and Athena Athanasiou's book *Dispossession: The Performative in the Political* (2013). Dispossession here works as a dispositif of control and appropriation of colonized subjects and refers to such phenomena as occupation, destruction, humanitarian victimization, and unlivability. Practices of dispossession open the wide array of biopolitical manipulations which include not only discipline and control but also new forms of government such as indebtedness or precarity. All these cases of dispossession function as an example of the state of exception which now becomes a permanent condition and functions as a norm.

Agamben, Mbembe, Butler and Athanasiou interpret biopolitics as a negative power which not only affects individuals and populations but also has the capacity to replicate itself in new social circumstances and contexts. In this sense the biopolitical dispositif can be seen as a discontinuous but permanent production of power. The reason why these models of biopolitical power are so vivid and continue to replicate themselves in contemporary political space is the affinity between theological and political models of power. Schmitt argues that the main political concepts represent secularized versions of theological thought. Similarly, Agamben traces the contemporary dislocations of power to the sources of Roman law, and sometimes is criticised for ignoring the historical specificity of the concept of life. But the most important question following from this approach is whether the structures of power, which persist from antiquity until now, can be resisted or opposed.

Thus those political theories which relate political power to theological power and explain it as an unavoidable necessity are referred to as political theology. Political theology creates a certain sense of inescapable historical determinism and concentrates only on the negative aspects of biopolitics. As Antonio Negri (2008) points out, these interpretations develop a reading of biopolitics that creates a tendency which refers much more to a thanatopolitics, a politics of death, than to a genuine political affirmation of life. Moreover, Hardt and Negri criticize Agamben for not being able to create an affirmative alternative to biopolitics, which could relate to a new political subjectivity. From their point of view, political theology can resist biopower only by a refusal to act, by suspending biopower in a state of inoperativeness or impotentiality.

Hardt and Negri (2000; 2004; 2009) not only criticize negative theories of biopolitics but also strive to provide an affirmative version of biopolitics, based on a new understanding of labour and subjectivity. Thus, Hardt and Negri, as well as Paolo Virno and Maurizio Lazzarato, represent a second tendency – that of political economy. Hardt and Negri argue that biopower can be opposed by biopolitical production. It was Foucault who pointed out the interconnection between biopower and capitalist production: capitalism would not have been possible without the insertion of human bodies into the processes and machinery of production. Hardt and Negri reverse his argument and claim that it is precisely capitalist production and the new concept of labour which can be seen as the locus of resistance. They associate *bios* with the capacity to produce and understand it as living labour. They interpret biopower as the power over life, whereas they see biopolitical production as the power of life to resist and create alternative forms of subjectivity. If biopower is a transcendent power, imposed on the society from above, biopolitical production is immanent to society and creates social relationships through collaborative forms of labour. Hardt and Negri argue that biopolitical production can

resist biopolitical subjection by inventing new forms of labour and collective subjectivity.

Although Hardt and Negri create a kind of affirmative biopolitics, the question still remains about the relationship between biopower as a sovereign authority and biopolitics as production. Hardt and Negri explore the Spinozian distinction between *potestas* and *potentia*, or, in other words, between the constituted power and the constituting power. They refer to the constituted or sovereign power as "empire", whereas the constituting power is related to the multitude, that is to say the new forms of labour in the conditions of capitalism. Thus, there is an eternal antinomy between the constituted sovereign power of empire and the constituting power of the multitude. However, as many critics have argued, biopower and biopolitical production can never be cleanly separated. Taking into account this critique, Negri argues that constituted power and constituting power can be defined not as an ontological dualism but as the antinomy of two effects, or two characters of power. In other words, *potentia* always acts against but at the same time within *potestas*: in this sense biopower and biopolitical production can be seen as two functions of the same capitalist machine. However, the question then arises, if biopolitical production is in essence inseparable from biopower, how is resistance to biopower possible? The same question troubles Agamben (1998) when he states that Negri cannot find any criterion to isolate constituting power from sovereign power. To confront biopower, a power of a different nature or kind is needed.

Deleuze discovers this different kind of power in Foucault's book *The History of Sexuality* (1998). Foucault claims that when power takes life as its object, it is confronted by a different kind of power, namely, the power of life. In this sense life as a political object was turned back against the system that was bent on controlling it. As Deleuze (2006d) points out, the power over life is confronted with the power of life, a vital power that cannot be

confined within the human species. Deleuze describes this power of life as a non-human material force, which expresses itself in all living beings. In this sense Deleuze inspires the third tendency in biopolitical thinking – that of vital materialism or posthumanism. If biopolitics examines the ways in which power controls and manipulates human lives, the philosophy of vital materialism can be seen as a response to that, transposing life beyond the human and beyond the grips of power. The philosophy of vital materialism or posthumanism develops in multiple ways and relates to such different phenomena as the body and its immune identity, the relationship between humans and animals, and the materiality of every living being. Vital materialism or posthumanism discusses life as an assemblage which connects and reconnects human, non-human, and non-organic forces. If biopolitics works by making divisions and exclusion, by contrast, vital materialism or posthumanism relies on a non-restrictive, affirmative and inclusive synthesis shared by all material structures.

The question of the body and its immune identity was introduced and discussed by different thinkers. For example, Roberto Esposito's notion of immunity can be seen as a compromise between the negative and affirmative notions of biopolitics. As Esposito points out, the term immunity works in the biomedical as much as the political-juridical sphere: in the biomedical sphere immunity refers to a condition of the natural or induced refractoriness of a living organism when faced with a disease, whereas in the political-juridical sphere immunity refers to the exemption of certain obligations which normally would bind the individual to others. On the one hand, immunization can be seen as a negative practice of protecting both the organism and the political body (sovereignty, property, liberty) from outside intruders, on the other hand, immunization can be seen as an affirmative practice of incorporation, including the dangerous element within itself. In this sense immunity works in two different ways: it can be seen as

a reactionary practice, protecting the body from foreign elements, and it can work as an affirmative practice of induced tolerance, which is capable of recognizing the foreign element and accepting it within itself. The immune system can be seen as an ever-changing system, capable of changing the relationships between self and non-self, proper and improper, inside and outside.

In this respect the human body can be regarded not as an identity but as a heterogeneity and multiplicity. Maurice Merleau-Ponty was one of the first to question the boundaries of the body and open a chasm between the sentient and the sensible. This insight was elaborated in Jean-Luc Nancy's and Jacques Derrida's notion of *corpus*, referring not only to a living human body but also to a dead body or a body of another species. Nancy and Derrida extract the body from the phenomenological context of meaning and signification and transpose it into a category of spatial contiguity, which is artificial, technical and mechanical. In this respect Nancy's and Derrida's notion of the body is very close to Deleuze and Guattari's notion of the body without organs and their strategies of nomadic becoming. The body without organs refers to a body without any interiority or identity – it is an assemblage which is defined by becoming and intensities. Deleuze and Guattari deconstruct the three main premises of humanist thinking – organism, signification, and subjectivity – and replace them with disarticulation, experimentation, and desubjectification. The body is regarded not as being identical to itself but as being gendered, embodied and embedded. Later, the disarticulation of the body is elaborated by feminist thinkers: Donna Haraway (1991; 1997), Rosi Braidotti (2002; 2006a; 2006b), and Elizabeth Grosz (2002; 2005; 2011). Their feminist strategies are based on the presumption that bodies are not naturally given entities but heterogeneous assemblages.

Posthumanism or vital materialism relates not only to human but also to non-human bodies and introduces the animal into the

biopolitical frame. The question of the animal is discussed in the works of Agamben (2004), Derrida (2008; 2009; 2011), Cary Wolfe (2003; 2009; 2013), Rosi Braidotti (2006; 2013) and Donna Haraway (2007). Agamben argues that the biopolitical machine functions by animalizing the human and humanizing the animal. Thus, the limit between the human and the non-human is always displaced, either producing the animal in human form (the slave, the savage or the beast), or by inventing a humanized animal (the discourse of "animal rights"). In other words, the biopolitical machine not only separates man and animal, but invents a biological life which can be captured and manipulated by a political decision. As Wolfe points out, to live under a biopolitical regime is to live in a condition where every living being is always already a potential animal before the law. In this sense we can argue that the question of the animal helps to question the biopolitical paradigm: if biopolitics seeks to invent biological life which can be manipulated by power, posthumanist philosophy seeks to grant political status precisely to this biological dimension, human or non-human. If we all are potentially biopolitical animals, then the only way to resist biopolitical power is to conceptualize and grant political status to every living being. This is what Deleuze and Guattari (2004b) mean by introducing the concept of becoming-animal: for them becoming animal is a political action that enables the resistance to biopolitical power.

Vital materialism also deals with the distinction between organic and inorganic matter and asserts the materiality of every living being. In other words, the notion of vital materialism is used in two senses: it refers to the broader tendency named as posthumanism, which asserts the materiality of every being, and to the specific theory of new materialism, which defines matter as intensive, vitalistic and vibrant. The latter notion of vital materialism is discussed in the late work of Deleuze (2005) and analysed in the works of Eugene Thacker (2010; 2016), Manuel DeLanda (2000;

2005; 2006), and Jane Bennett (2010). Vital materialism interprets life as the accumulation of material structures, which are interwoven and interconnected by shared materiality. This shared materiality allows for the possibility to dismantle the hierarchic divisions between those bodies or entities who are worth living and those who are not worth living. In this respect vital materialism resists biopolitical exclusions by creating the non-restrictive, affirmative and inclusive synthesis shared by all material structures. None of these elements can be excluded because all these elements are interconnected and immanent to each other.

All these issues developed in posthumanist philosophy and related to the body, animality and materiality, inspire new articulations of the notion of life. Classical philosophy explained life as a transcendent principle, – either as *eidos*, *telos*, essence, or soul. By contrast, posthumanist philosophy interprets life as an immanent mode of existence which is common to human and non-human, organic and non-organic life forms. In his last text "Immanence: A Life" (2005) Deleuze argues that life is immanent not to something else, a subject or an object, but to life itself. In this sense life is pure immanence, an indefinite quality which might do without any individuality. Life can be accounted or explained not by referring to transcendent principles but by revealing its immanent modes of existence. In this sense philosophy, which defines life through the immanent modes of existence, is named in this monograph as biophilosophy. The term biophilosophy appears in Thacker's essay "Biophilosophy for the 21st Century" (2016), where he relates it to the recent developments in biomedicine, biotechnologies and posthumanist materialist philosophy. If classical philosophy defined life as an essence which is eternal and identical to itself, by contrast, biophilosophy defines life as a multiplicity and heterogeneity. Life as multiplicity expresses not only the multiple forms of life but also defines life as a becoming and a progressively differentiating process.

As Manuel DeLanda argues in *Intensive Science and Virtual Philosophy* (2002), the concept of multiplicity has replaced the metaphysical concept of essence. Metaphysical or classical philosophy always poses the question of essence ("what is Being?"), whereas for biophilosophy the question of essence ("what is life?") is misguided because life itself is a multiplicity. DeLanda argues that the concept of multiplicity is more adequate to define life than the concept of essence: the concept of essence defines a thing's identity which is understood as being unified and timeless, or eternal; by contrast, the concept of multiplicity defines something as having a variable number of dimensions, in other words, it cannot be unified or universalized. Moreover, the essence or the identity of a thing is given all at once, whereas the multiplicity is never given all at once and appears in a form of progressive differentiation. For example, life is divided into plant and animal, the animal is divided into instinct and intelligence, etc. The most important thing is that at each stage of distinction every life form is complete in itself and coexists with other forms, thus forming a multiplicity without any hierarchy or supplementary higher dimension which could subsume these proliferating forms.

Thus, biophilosophy can be defined by these characteristics: pure immanence, multiplicity, and progressive differentiation. However, it is important to stress that multiple life forms, which follow lines of progressive differentiation and temporal duration, do not create an unpredictable chaos but coexist in a virtual continuum. This is why virtuality for Deleuze is one of the most important of life's characteristics. For Deleuze life is made up of virtualities, events, singularities. As such virtuality is not something that lacks reality but something that can be actualized at any moment. Agamben (1999) points out that it is precisely this virtual character of life which makes it incommensurable with biopolitical power. If biopolitics operates by making divisions and exclusions, by making decisions about which life is worth living, biophilosophy follows

the logic of multiplicity which is all inclusive and non-hierarchic. Thus, the immanent dimension of life functions as a principle of virtual indetermination in which human and non-human, organic and non-organic life forms cannot be separated. In this sense life as pure immanence asserts an alternative to biopolitical power by replacing exclusive hierarchies of power with the inclusive synthesis of multiplicities.

LITERATŪROS SĄRAŠAS

Agamben, Giorgio. 1995. „We Refugees“, trans. Michael Rocke, *Symposium,* no. 49 (2), summer, p. 114–119.

Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life.* Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio. 1999. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy.* Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio. 2000. *Means without End: Notes on Politics.* Trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Agamben, Giorgio. 2004. *The Open: Man and Animal.* Trans. Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio. 2005. *State of Exception.* Trans. Kevin Attell. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Agamben, Giorgio. 2009. *What Is an Apparatus? And Other Essays.* Trans. David Kishik and Stefan Pedatella. Stanford: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio. 2011. „On What We Can Not Do“. In: *Nudities.* Trans. David Kishik and Stefan Pedatela.Stanford: Stanford University Press, p. 43–45.

Agamben, Giorgio. 2012. Public lecture „The Archeology of the Work of Art“, international conference *Biopolitics, Society and Performance,* Trinity College Dublin, 2012-10-30–11-02.

Agamben, Giorgio. 2016. „From the State of Control to a Praxis of Destituent Power“. In: *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political and Performative Strategies.* Eds. S. E. Wilmer and Audronė Žukauskaitė. New York, London: Routledge, p. 21–29.

Ansell Pearson, Keith. 1999. *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze.* London and New York: Routledge.

Arendt, Hannah. 1943. „We Refugees“, *Menorah Journal,* no. 32, p. 69–77.

Arendt, Hannah. 2005. *Žmogaus būklė.* Vertė Aldona Radžvilienė ir Arvydas Šliogeris. Vilnius: Margi raštai.

Arendt, Hannah. 2001. *Totalitarizmo ištakos*. Vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Tyto alba.

Badiou, Alain. 2000. „Of Life as a Name of Being, or Deleuze's Vitalist Ontology", *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, no. 10, p. 191–199.

Bannon, Bryan E. 2011. „Review of Jane Bennett's Vibrant Matter: A Political Ecology of Things", *Environmental Philosophy*, no. 5(1), p. 1–17.

Barthélémy, Jean-Hugues. 2012. „Fifty Key Terms in the Works of Gilbert Simondon". Trans. Arne De Boever. In: *Gilbert Simondon: Being and Technology*. Eds. Arne De Boever, Alex Murray, Jon Roffe and Ashley Woodward. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 201–231.

Baycan, Burcu. 2015. „Into the Body of Another: Strange Couplings and Unnatural Alliances of *Harlequin Coat*". In: *The Performing Subject in the Space of Technology: Through the Virtual, Towards the Real*. Eds. Matthew Causey, Emma Meehan and Neil O'Dwyer. Basinstoke: Palgrave Macmillan, p. 17–33.

Beckett, Samuel. 2005. *Malonas miršta*. Vertė Violeta Tauragienė. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.

Beckett, Samuel. 2007. *Neįvardijamasis*. Vertė Violeta Tauragienė. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.

Bennett, Jane. 2010. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham and London: Duke University Press.

Binding, Karl. 1920. *Zum Werden und Leben der Staaten: Zehn Staatsrechtlishe Abhandlungen*. Munich, Leipzig: Duncker & Humblot.

Boundas, Constantin V. 2011. „Intensity". In: *The Deleuze Dictionary: Revised Edition*. Ed. Adrian Parr. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 133–135.

Braidotti, Rosi. 1994a. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.

Braidotti, Rosi. 1994b. „Toward a New Nomadism: Feminist Deleuzian Tracks; or Metaphysics and Metabolism". In: *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*.

Eds. Constantin V. Boundas and Dorothea Olkowski. New York, London: Routledge, p. 159–186.

Braidotti, Rosi. 2002. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.

Braidotti, Rosi. 2006a. „The Ethics of Becoming-Imperceptible". In: *Deleuze and Philosophy*. Ed. Constantin V. Boundas. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 133–159.

Braidotti, Rosi. 2006b. *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press.

Braidotti, Rosi. 2013. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.

Broglio, Ron. 2013. „After Animality, Before the Law: Interview with Cary Wolfe", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 18, no. 1, p. 181–189.

Butler, Judith. 2004. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London, New York: Verso.

Butler, Judith, Athanasiou, Athena. 2013. *Dispossession: The Performative in the Political*. Cambridge: Polity Press.

Calarco, Matthew. 2008. *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.

Calarco, Matthew. 2015. *Thinking Through Animals: Identity, Difference, Indistinction*. Stanford: Stanford Briefs.

Campbell, Timothy. 2008. „Translator's Introduction". In: Roberto Esposto. *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. Tran. Timothy Campbell. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, p. vii–xlii.

Campbell, Timothy. 2011. *Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Campbell, Timothy, Sitze, Adam. 2013. „Biopolitics: An Encounter". In: *Biopolitics: A Reader*. Eds. Timothy Campbell and Adam Sitze. Durham and London: Duke University Press, p. 1–40.

Campbell, Timothy, Sitze, Adam (eds.). 2013. *Biopolitics: A Reader.* Durham and London: Duke University Press.

Clough, Patricia T., Willse, Craig (eds.). 2011. *Beyond Biopolitics: Essays on the Governance of Life and Death.* Durham and London: Duke University Press.

Combes, Muriel. 2013. *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual.* Trans. Thomas LaMarre. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Coetzee, John Maxwell. 2005. *Maiklo K. gyvenimas ir laikai.* Vertė Violeta Tauragienė. Vilnius: Vaga.

Coole, Diana, Frost, Samantha (eds.). 2010. *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics.* Durham and London: Duke University Press.

Costa da, Beatriz, Philip, Kavita (eds.). 2008. *Tactical Biopolitics: Art, Activism, and Technoscience.* Cambridge, Mass., London: The MIT Press.

Davies, Tony. 1997. *Humanism.* London, New York: Routledge.

DeLanda, Manuel. 2000. *A Thousand Years of Nonlinear History.* New York: Swerve Editions.

DeLanda, Manuel. 2005. *Intensive Science and Virtual Philosophy.* New York, London: Continuum.

DeLanda, Manuel. 2006. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and the Social.* New York, London: Continuum.

Deleuze, Gilles. 1988. *Spinoza: Practical Philosophy.* Trans. Robert Hurley. San Francisco: City Light Books.

Deleuze, Gilles. 1991. *Bergsonism.* Trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. New York: Zone Books.

Deleuze, Gilles. 1995. *Negotiations 1972–1990.* Trans. Martin Joughin. New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles. 1997. *Essays Critical and Clinical.* Trans. Daniel W. Smith and Michael A. Greco. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, Gilles. 2001. „Review of Gilbert Simondon's *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1966)", *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, no. 12, p. 43–49.

Deleuze, Gilles. 2004a. *Difference and Repetition*. Trans. Paul Patton. London, New York: Continuum.

Deleuze, Gilles. 2004b. *The Logic of Sense*. Trans. Mark Lester and Charles Stivale. London, New York: Continuum.

Deleuze, Gilles. 2004c. *Desert Islands and Other Texts 1953–1974*. Trans. Michael Taormina. New York: Semiotext(e).

Deleuze, Gilles. 2005. *Pure Immanence: Essays on A Life*. Trans. Anne Boyman. New York: Zone Books.

Deleuze, Gilles. 2006a. „What is a *Dispositif*?". In: Gilles Deleuze. *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975–1995*. Ed. David Lapoujade. Trans. Ames Hodges and Mike Taormina. New York: Semiotext(e), p. 338–348.

Deleuze, Gilles. 2006b. „Desire and Pleasure". In: Gilles Deleuze. *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975–1995*. Ed. David Lapoujade. Trans. Ames Hodges and Mike Taormina. New York: Semiotext(e), p. 122–134.

Deleuze, Gilles. 2006c. „Making Inaudible Forces Audible". In: Gilles Deleuze. *Two Regimes of Madness. Texts and Interviews 1975–1995*. Ed. David Lapoujade. Trans. Ames Hodges and Mike Taormina. New York: Semiotext(e), p. 156–160.

Deleuze, Gilles. 2006d. *Foucault*. Trans. Sean Hand. London, New York: Continuum.

Deleuze, Gilles. 2008. *Cinema 1: The Movement Image*. Trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. New York, London: Continuum.

Deleuze, Gilles. 2012. „Prierašas apie kontrolės visuomenę". In: Gilles Deleuze, *Derybos: 1972–1990*. Vertė Lina Perkauskytė, Nerijus Milerius, Audronė Žukauskaitė. Vilnius: Baltos lankos, p. 272–280.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 1972. *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 1980. *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2.* Paris: Les Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 1986. *Kafka: Toward a Minor Literature.* Trans. Dana Polan. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 1994. *What Is Philosophy?* Trans. Graham Burchell and Hugh Tomlinson. London, New York: Verso.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 2004a. *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia.* Trans. Robert Hurley, Mark Seem, Helen R. Lane. London, New York: Continuum.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 2004b. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia.* Trans. Brian Massumi. London, New York: Continuum.

Deleuze, Gilles, Parnet, Claire. 2006. *Dialogues II.* Trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. New York, London: Continuum.

Dennert, Eberhard. 1920. *Der Staat als lebendiger Organismus: Biologische Betrachtungen zum Aufbau der neuen Zeit.* Halle: C. E. Müller.

Derrida, Jacques. 1992. „Before the Law". In: Jacques Derrida. *Acts of Literature.* Ed. Derek Attridge. New York, London: Routledge, p. 181–220.

Derrida, Jacques. 1998. „Faith and Knowledge: The Two Sources of „Religion" at the Limits of Reason Alone". Trans. Samuel Weber. In: Jacques Derrida and Gianni Vattimo (eds.). *Religion.* Stanford: Stanford University Press, p. 1–78.

Derrida, Jacques. 2005a. *Rogues: Two Essays on Reason.* Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press.

Derrida, Jacques. 2005b. *On Touching – Jean-Luc Nancy.* Trans. Christine Irizarry. Stanford: Stanford University Press.

Derrida, Jacques. 2008. *The Animal That Therefore I Am.* Trans. David Wills. New York: Fordham University Press.

Derrida, Jacques. 2009. *The Beast and the Sovereign.* Vol. 1. Trans. Geoffrey Bennington. Chicago and London: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques. 2011. *The Beast and the Sovereign*. Vol. 2. Trans. Geoffrey Bennington. Chicago and London: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques, Roudinesco, Elisabeth. 2004. *For What Tomorrow: A Dialogue*. Trans. Jeff Fort. Stanford: Stanford University Press.

Diprose, Rosalyn. 2002. *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas*. New York: SUNY.

Esposito, Roberto. 2008. *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. Trans. Timothy Cambell. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Esposito, Roberto. 2011. *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Trans. Zakiya Hanafi. Cambridge: Polity Press.

Esposito, Roberto. 2012. *Third Person: Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*. Trans. Zakiya Hanafi. Cambridge: Polity Press.

Esposito, Roberto. 2013. „Toward a Philosophy of the Impersonal". In: Roberto Esposito, *Terms of The Political: Community, Immunity, Biopolitics*. Trans. Rhiannon Noel Welch. New York: Fordham University Press, p. 112–122.

Esposito, Roberto. 2015. *Persons and Things From the Body's Point of View*. Trans. Zakiya Hanafi. Cambridge: Polity Press.

Foucault, Michel. 1980a. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972 – 1977*. Ed. Colin Gordon. New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel. 1980b. „Intellectuals and Power: A Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze". In: *Language, Counter-Memory, Practice: selected essays and interviews by Michel Foucault*. Ed. Donald I. Bouchard. Ithaca, New York: Cornell University Press, p. 205–217.

Foucault, Michel. 1981. „La pensee du dehors". In: *This is not a pipe*. Trans. James Harkness. Berkeley: University of California Press, p. 33–34.

Foucault, Michel. 1982. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trans. Alan Sheridan. London: Penguin Books.

Foucault, Michel. 1991. *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Eds. Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller. Chicago: The University of Chicago Press.

Foucault, Michel. 1997. „Sex, Power and the Politics of Identity". In: *Ethics: Subjectivity and Truth (Essential Works of Foucault 1954–1984, vol. 1)*. Ed. Paul Rabinow. New York: The New Press.

Foucault, Michel. 1998. *The Will to Knowledge (The History of Sexuality: vol. 1)*. Trans. Robert Hurley. London: Penguin Books.

Foucault, Michel. 2003. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–1976*. Trans. David Macey. London, New York: Penguin Books.

Foucault, Michel. 2007. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978*. Trans. Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan.

Foucault, Michel. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979*. Trans. Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan.

Hahn, Edward. 1926. *Der Staat, ein Lebenwesen*. Munich: Dt. Volksverlag.

Hammar, Tomas. 1990. *Democracy and the Nation State: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration*. Avebury: Aldershot.

Haraway, Donna J. 1991. „A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-feminism in the Late Twentieth Centur". In: Donna J. Haraway. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, p. 149–181.

Haraway, Donna J. 1997. Modest_Witness@Second_Millenium.FemanleMan_ Meets_OncoMouse: Feminism and Technoscience. London, New York: Routledge.

Haraway, Donna J. 2007. *When Species Meet (Posthumanities)*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hardt, M. 1993. *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hardt, Michael, Negri, Antonio. 2000. *Empire*. London, Cambridge: Harvard University Press.

Hardt, Michael, Negri, Antonio. 2004. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Press.

Hardt, Michael, Negri, Antonio. 2009. *Commonwealth*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University.

Heidegger, Martin. 1992. *Rinktiniai raštai*. Sudarė ir vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Mintis.

Hobbes, Thomas. 1999. *Leviatanas*. Vertė Kęstutis Rastenis. Vilnius: Pradai.

Holland, Eugene W. 2003. *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*. London, New York: Routledge.

Holland, Eugene W. 2013. *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus*. London, New York: Bloomsbury.

Gendron, Sara. 2004. „'A Cogito for the Dissolved Self': Writing, Presence and the Subject in the Work of Samuel Beckett, Jacques Derrida, and Gilles Deleuze", *Journal of Modern Literature*, no. 28 (1), p. 47–64.

Grosz, Elizabeth. 1994a. „A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics". In: *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy*. Eds. Constantin V. Boundas and Dorothea Olkowski. New York, London: Routledge, p. 187–210.

Grosz, Elizabeth. 1994b. „Intensities and Flows". In: Elizabeth Grosz. *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, p. 160–183.

Grosz, Elizabeth. 2002. „A Politics of Imperceptibility: A Response to „Anti-racism, multiculturalism and ethics of identification"", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 28, no. 4, p. 463–472.

Grosz, Elizabeth. 2005. *Time Travels: Feminism, Nature, Power*. Durham and London: Duke University Press.

Grosz, Elizabeth. 2011. *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*. Durham and London: Duke University Press.

Kafka, Franz. 2006a. „Metamorfozė“. Vertė Teodoras Četrauskas. In: Franz Kafka. *Procesas. Novelės*. Vilnius: Baltos lankos, p. 249–299.

Kafka, Franz. 2006b. „Pranešimas akademijai“. Vertė Teodoras Četrauskas. In: Franz Kafka. *Procesas. Novelės*. Vilnius: Baltos lankos, p. 367–376.

Kjellén, Rudolph. 1920. *Grundriss zu einem System der Politik*. Leipzig: Rudolf Leipzig Hirzel.

LaCapra, Dominick. 2009. *History and Its Limits: Human, Animal, Violence*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Lazzarato, Maurizio. 2002. „From Biopower to Biopolitics“, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, no. 13, p. 99–113.

Lemke, Thomas. 2011. *Biopolitics: An Advanced Introduction*. Trans. Eric Frederick Trump. New York and London: New York University Press.

Lemke, Thomas. 2012. *Foucault, Governmentality, and Critique*. Boulder, London: Paradigm Publishers.

Lotringer, Sylvère. 2004. „Foreword: We, the Multitude“. In: Paolo Virno. *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. Trans. Isabella Bertoletti, James Cascaito, Andrea Casson. New York: Semiotext(e), p. 7–19.

Maritain, Jacques. 1971. *The Rights of Man and Natural Law*. Trans. Doris C. Anson. New York: Gordian Press.

Massumi, Brian. 1992. *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Mbembe, Achille. 2003. „Necropolitics“, trans. Libby Meintjes, *Public Culture*, vol. 15, no. 1, p. 11–40.

Melville, Herman. 1980. „Bartlbis“, vertė Birute Kliukaitė. In: *Amerikiečių novelės*, Vilnius: Vaga, p. 54–87.

Morin, Edgar. 1969. *Introduction à une politique de l'homme.* Paris: Éditions du Seuil.

Murray, Alex. 2011. „Form-of-Life". In: *The Agamben Dictionary*. Eds. Alex Murray and Jessica Whyte. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 71–73.

Nancy, Jean-Luc. 1992. *Corpus*. Paris: Metailie.

Nancy, Jean-Luc. 2008. *Corpus*. Trans. Richard A. Rand. New York: Fordham University Press.

Nancy, Jean-Luc. 2013. *Corpus II*. Trans. Anne O'Byrne. New York: Fordham University Press.

Negri, Antonio. 1999. *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*. Trans. Maurizia Boscagli. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Negri, Antonio. 2004. *Negri on Negri: in conversation with Anne Dufourmantelle*. Trans. M. B. DeBevaise. New York and London: Routledge.

Negri, Antonio. 2008. „The Labor of the Multitude and the Fabric of Biopolitics", trans. Sara Mayo, Peter Graefe and Mark Coté, *Mediations*, vol. 23, no. 2, p. 8–25.

Negri, Antonio. 2013. *Spinoza for Our Time: Politics and Postmodernity*. Trans. William McCuaig, New York: Columbia University Press.

Patton, Paul. 2000. *Deleuze and the Political*. London, New York: Routledge.

Protevi, John. 2009. *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rancière, Jacques. 2004. „Who Is the Subject of the Rights of Man?", *The South Atlantic Quarterly*, vol. 103, no. 2/3 (Spring/Summer), p. 297–310.

Roberts, Morley. 1938. *Bio-Politics: An Essay in the Physiology, Pathology and Politics of the Social and Somatic Organism*. London: Dent.

Rosenthal, Mark. 2004. „Joseph Beuys: Staging Sculpture". In: *Joseph Beuys: Actions, Vitrines, Environments*. Ed. Mark Rosenthal. Houston: The Menil Collection, p. 10–135.

Sassen, Saskia. 2014. *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy.* Cambridge: Harvard University Press.

Schmitt, Carl. 1985. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignity.* Trans. George Schwab. Cambridge, Mass., London: The MIT Press.

Schmitt, Carl. 2013. *Politinė teologija.* Vertė Antanas Gailius. Vilnius: Versus aureus.

Shildrick, Margrit. 2016. „Chimerism and *Immunitas*: the Emergence of a Posthumanist Biophilosophy". In: *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political and Performative Strategies.* Eds. S. E. Wilmer and Audronė Žukauskaitė. New York, London: Routledge, p. 95–108.

Simondon, Gilbert. 1964. *L'individu et sa genèse physico-biologique.* Paris: Presses Universitaires de France.

Simondon, Gilbert. 2009a. „The Position of the Problem of Ontogenesis", trans. Gregory Flanders, *Parrhesia*, no. 7, p. 4–16.

Simondon, Gilbert. 2009b. „Technical Mentality", trans. Arne de Boever, *Parrhesia*, no. 7, p. 17–27.

Simondon, Gilbert. 2011. „On the Mode of Existence of Technical Objects", trans. Ninian Mellamphy, Dan Mellamphy and Nandita Biswas Mellamphy, *Deleuze Studies*, vol. 5, no. 3, p. 407–424.

Smith, Daniel. W. 2012. *Essays on Deleuze.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Starobinski, Aroon. 1960. *La biopolitique: Essai d'interpretation de l'histoire de l'humanité et des civilisations.* Geneva: Imprimerie des Arts.

Thacker, Eugene. 2010. *After Life,* Chicago and London: The University of Chicago Press.

Thacker, Eugene. 2016. „Biophilosophy for the 21st Century". In: *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political and Performative Strategies.* Eds. S. E. Wilmer and Audronė Žukauskaitė. New York, London: Routledge, p. 123–134.

Toscano, Alberto. 2009. „Gilbert Simondon". In: *Deleuze's Philosophical Lineage*. Eds. Graham Jones and Jon Roffe. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 380–398.

Toscano, Alberto. 2011. „Axiomatic". In: Adrian Parr. *The Deleuze Dictionary: Revisited Edition*, Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 21–23.

Uexküll von, Jacob. 1920. *Staatsbiologie: Anatomie, Phisiologie, Pathologie des Staates*. Berlin: Verlag von Gebrüder Paetel.

Virno, Paolo. 2004. *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. Trans. Isabella Bertoletti, James Cascaito, Andrea Casson. New York: Semiotext(e).

Weinstein, Jami. 2008. „Introduction Part II". In: *Deleuze and Gender*. Eds. Claire Colebrook and Jami Weinstein. *Deleuze Studies*, vol. 2 (supplement). Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 20–33.

Whyte, Jessica. 2011. „Politics". In: *The Agamben Dictionary*. Eds. Alex Murray and Jessica Whyte. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 156–158.

Wolfe, Cary. 2003. *Zoontologies: The Question of the Animal*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wolfe, Cary. 2009. *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wolfe, Cary. 2013. *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago: The University of Chicago Press.

Žižek, Slavoj. 2012. *The Year of Dreaming Dangerously*. London, New York: Verso.

Žukauskaitė, Audronė. 2011. *Gilles'io Deleuze'o ir Felixo Guattari filosofija: daugialypumo logika*. Vilnius: Baltos lankos.

PAGRINDINIŲ SĄVOKŲ IR ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ

C

D

E

F

G

K

L

M

N

O

P

R

S

V

W

Ž

www.kitosknygos.lt

Žukauskaitė, Audronė
Žu-11 **Nuo biopolitikos iki biofilosofijos**/ Audronė Žukauskaitė; kalbos redaktorė Jurgita Girčienė; anglų kalbos redaktorius S. E. Wilmer. – Vilnius: *kitos knygos*, 2016. – 312 p.
Kn. taip pat pagrindinių sąvokų ir asmenvardžių rodyklė 299–310 p.

ISBN 978-609-427-245-5

Michel'is Foucault biopolitikos sąvoką suformuluoja *Seksualumo istorijos* pirmajame tome (*Valia žinoti*, 1976), o išsamiau aptaria 1975–1979 metais Prancūzijos kolegijoje (*Collège de France*) skaitytose paskaitose. Foucault biopolitiką sieja su galios technologijomis, kurios lemia, jog žmonių populiacija imama kontroliuoti kaip biologinė rūšis. Taigi biopolitika reiškia nuolatinį persvarstymą, kas yra gyvybė, bei politinius sprendimus, kokia gyvybė yra verta gyventi. Monografijoje aptariamos ne tik Foucault, bet ir Gilles'io Deleuze'o, Giorgio Agamben'o, Michael'io Hardt'o ir Antonio Negri, Roberto Esposito biopolitikos sampratos. Šioms biopolitikos sampratoms priešpriešinama nauja gyvybės mąstymo paradigma, kuri vadinama biofilosofija. Biofilosofija konceptualizuoja visų gyvybės formų – žmogiškų ir gyvūniškų, organinių ir neorganinių – bendramatiškumą bei įtvirtina imanentinį, nehierarchinį ir materialų šių gyvybės formų pagrindą.

UDK 32.01

Michel'is Foucault biopolitikos sąvoką suformuluoja *Seksualumo istorijos* pirmajame tome (*Valia žinoti*, 1976), o išsamiau aptaria 1975–1979 metais Prancūzijos kolegijoje (*Collège de France*) skaitytose paskaitose. Foucault biopolitiką sieja su galios technologijomis, kurios lemia, jog žmonių populiacija imama kontroliuoti kaip biologinė rūšis. Taigi biopolitika reiškia nuolatinį persvarstymą, kas yra gyvybė, bei politinius sprendimus, kokia gyvybė yra verta gyventi. Monografijoje aptariamos ne tik Foucault, bet ir Gilles'io Deleuze'o, Giorgio Agamben'o, Michael'io Hardt'o ir Antonio Negri, Roberto Esposito biopolitikos sampratos. Šioms biopolitikos sampratoms priešpriešinama nauja gyvybės mąstymo paradigma, kuri vadinama biofilosofija. Biofilosofija konceptualizuoja visų gyvybės formų – žmogiškų ir gyvūniškų, organinių ir neorganinių – bendramatiškumą bei įtvirtina imanentinį, nehierarchinį ir materialų šių gyvybės formų pagrindą.

Audronės Žukauskaitės monografijoje kūrybiškai plėtojamos originalios autorinės įžvalgos, aktualios ne tik šiuolaikinės kontinentinės filosofijos kontekste, bet ir dabarties politinių realijų akivaizdoje. Solidi teorinė šiuolaikinei filosofijai svarbių klausimų analizė monografijoje nėra savitikslė – ji išauga iš etinio filosofės įsipareigojimo, jos atidumo tiems politinės ir socialinės tikrovės skauduliams, kurių suvokti ir į kuriuos tinkamai reaguoti neįmanoma be rimtos filosofinės bazės.

Naglis Kardelis

Naujoji Audronės Žukauskaitės knyga rodo išsiugdytą jos gebėjimą struktūruoti autorių požiūrius, lyginti teiginius, nurodyti jų ribas ir įvardyti savo mintį. Tai yra jos rašymo stilius. Autorės svarstymams būdinga aiškiai įvardyti svarbiausias, jos ir kolegų požiūriu, problemas, išskirti ir klasifikuoti svarstymų kryptis ir apibrėžti jų turinį. Monografija pateikia panoraminį šiuolaikinės biofilosofijos ir biopolitikos teorijų ir jų raidos paveikslą, įvardija aštriausias diskusijas.

Gintautas Mažeikis

Audronė Žukauskaitė – humanitarinių (filosofijos) mokslų daktarė, Lietuvos kultūros tyrimų instituto vyriausioji mokslo darbuotoja. Tarp jos naujausių publikacijų – monografija *Gilles'io Deleuze'o ir Félix'o Guattari filosofija: daugialypumo logika* (Baltos lankos, 2011) bei sudaryti leidiniai: *Intensyvumai ir tėkmės: Gilles'io Deleuze'o filosofija šiuolaikinio meno ir politikos kontekste* (LKTI, 2011); kartu su S. E. Wilmer: *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism* (Oxford University Press, 2010); *Deleuze and Beckett* (Palgrave Macmillan, 2015); *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political, and Performative Strategies* (Routledge, 2016).


9 786094 272455